phainomena

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism

Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus

Človeška eksistenca in koeksistenca v epohi nihilizma

33 | 130-131 | November 2024

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

33 | 130-131 | November 2024

Dean Komel – Alfredo Rocha de la Torre – Adriano Fabris (*Eds.* | *Hrsg.* | *Ur.*)

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism

Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus

Človeška eksistenca in koeksistenca v epohi nihilizma

Institute Nova Revija for the Humanities
Phenomenological Society of Ljubljana

In collaboration with: | In Zusammenarbeit mit: | V sodelovanju z:

International Center of Studies on Contemporary Nihilism (CeNic)
Università di Pisa. Centro interdisciplinare di ricerche e di servizi sulla Comunicazione (CiCo)

Ljubljana 2024

UDC: 1

p-ISSN: 1318-3362
e-ISSN: 2232-6650

PHAINOMENA
Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief: Andrina Tonkli Komel
Uredniški odbor: | Editorial Board: Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič +, Franci Zore.
Tajnik uredništva: | Secretary: Andrej Božič
Uredniki številke: | Editors of the Issue: Dean Komel – Alfredo Rocha de la Torre – Adriano Fabris

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:
Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeș-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (University of Seville, Spain), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* +, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* +, *Dimitri Ginev* +, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* +, *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* +, *Małgorzata Hołda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* +, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *İoanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* +, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Zirión Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchyttsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Ľubica Učník* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrová* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading: Andrej Božič
Oblikovna zasnova: | Design Outline: Gašper Demšar
Prelom: | Layout: Žiga Stopar
Tisk: | Printed by: DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 24 44 560

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 2411106

Rokopise, ki jih želite predložiti za objavo v reviji, in vsa morebitna vprašanja glede publikacije pošljite na naslednji elektronski naslov: *phainomena@institut-nr.si.*

Please send the manuscripts, which you would like to submit for publication in the journal, and any potential queries to the following e-mail address: *phainomena@institut-nr.si.*

⋆

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities.*

⋆

Finančna podpora: | Financially Supported by:
Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research and Innovation Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J7-4631 | Research project J7-4631;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

⋆

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

phainomena.com
phainomena@institut-nr.si

PHAINOMENA 33 | 130-131 | NOVEMBER 2024

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism
Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus
Človeška eksistenca in koeksistenca v epohi nihilizma

TABLE OF CONTENTS | INHALTSVERZEICHNIS | KAZALO

Introductory Word 7
Einleitungswort 9
Uvodna beseda 11

Damir Barbarić
Der Wille zum Nichts 13
Volja do niča

Jon Stewart
William James's Assessment of Nihilism as a Psychological Phenomenon 49
Opredelitev nihilizma kot psihološkega pojava pri Williamu Jamesu

Cathrin Nielsen
„Der Grundriß unseres Lebens ist in der Tat ein ‚Riß'". Ansätze zu einer Anthropologie der Negativität bei Eugen Fink 73
»Obris našega življenja je dejansko ‚ris'«. Pristopi k antropologiji negativnosti pri Eugenu Finku

Ilia Inishev
Hermeneutics and Nihilism. Meaning, Agency, and the Dialectics of Negativity in Gadamer's Thought 95
Hermenevtika in nihilizem. Smisel, delovanje in dialektika negativnosti v Gadamerjevi misli

Petar Bojanić
Moments of the Negative. Two Small Nihilist Episodes from the 1940s 121
Momenti negativnega. Dve mali nihilistični epizodi iz štiridesetih let prejšnjega stoletja

Holger Zaborowski
Thinking God—Today? 133
Misliti Boga – danes?

Dragan D. Prole
Banalisierung und Nivellierung 155
Banalizacija in nivelizacija

Susanna Lindberg
Wounded Thinking of the Wounded World. Nihilism and Global Warming 169
Ranjeno razmišljanje o ranjenem svetu. Nihilizem in globalno segrevanje

Jeff Malpas
Nihilism, Homelessness, and Place 185
Nihilizem, brezdomnost in kraj

Azelarabe Lahkim Bennani
Selbstverteidigung und Selbstbestimmung gegen moralischen Nihilismus im Kontext des Strafrechts 209
Samoobramba in samoopredelitev proti moralnemu nihilizmu v okviru kazenskega prava

Josef Estermann
Progress as Barbarism. Epistemic Violence and Philosophicide of the West Against Indigenous Cosmo-Spiritualities 237
Napredek kot barbarstvo. Epistemično nasilje in filozoficid Zahoda nad domorodnimi kozmo-duhovnostmi

Chung-Chi Yu
A Phenomenological Explication of Cultural Difference. With Reference to the Cultural Situation in Taiwan 265
Fenomenološka razlaga kulturnih razlik. Z upoštevanjem kulturne situacije na Tajvanu

Alfredo Rocha de la Torre
Sprache und Nihilismus. Eine Kritik an der Homogenisierung der Sprache 287
Jezik in nihilizem. Kritika homogenizacije jezika

Jesús Adrián Escudero
Heidegger. Technik, Gestell und Nihilismus 307
Heidegger. Tehnika, postavje in nihilizem

Veronica Neri
Images, Artificial Intelligence, and Informational Nihilism 325
Podobe, umetna inteligenca in informacijski nihilizem

Žarko Paić
The Technosphere and Nihilism. Autopoiesis as the End of Metaphysics 345
Tehnosfera in nihilizem. Avtopoeza kot konec metafizike

Werner Stegmaier
Orientierung als Antwort auf den Nihilismus. Philosophische Neuorientierung mit Nietzsche 365
Orientacija kot odgovor na nihilizem. Filozofska reorientacija z Nietzschejem

Adriano Fabris
Transformations of the Idea of Humanity in the Age of Technological Nihilism 385
Preobrazbe ideje človeškosti v dobi tehnološkega nihilizma

Dean Komel
Die unzeitgemäße Situation der Philosophie in der Epoche des Nihilismus 397
Nesodobna situacija filozofije v epohi nihilizma

About the Authors 425
O avtorjih

Manuscript Submission Guidelines 437

Navodila za pripravo rokopisa 441

Introductory Word

The consideration of the relationship between *humanism and nihilism* today, especially under the influence of scientific and technological progress and global social situation, is mostly approached from the perspective of post-humanism. Since we are witnessing the violence of dehumanization all over the world, such a perspective proves to be theoretically and practically inadequate.

At the same time, it should be stressed that *the epochal experience of nihilism* is not only a consequence of the many social crises, which we are facing in the contemporary world, and the psychopathologies that these crises generate, but it *fundamentally predetermines them at an existential and coexistential level*. In all human agency, in all that we advocate as "cultural growth," "social development," "rise of education," "creative excellence," "scientific and technological progress," "open markets," "democratic rights and freedoms," along with "belief in God," the question of how man fulfills himself in his humanity has become problematic today in a way that is perhaps historically unprecedented.

This, of course, raises further questions about *the value foundations, upon which human agency is based, as well as about interpersonal communication and the relationship to the common life-world*. In various academic, cultural, and political forums, the need to develop a universally valid ethics that overcomes the devaluation of the meaning of humanity and makes possible a new humanization is often mentioned. However, any effort to establish ethical

responsibility more consistently in social reality is in itself insufficient, if it does not respond to *the nihilistic challenge* that pervades *the contemporary world as a whole*, and not just its individual occurrences.

Dean Komel,
with Alfredo Rocha de la Torre and Adriano Fabris

(On the occasion of the 2nd Congress of the International Center of Studies on Contemporary Nihilism *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism*, which was organized by the Institute Nova Revija for the Humanities, the International Center of Studies on Contemporary Nihilism, and the Interdisciplinary Center for Research and Services Regarding Communication of the University of Pisa; November 28-30, 2023; Ljubljana, Slovenia.)

Einleitungswort

Die Überlegung zum Verhältnis von *Humanismus und Nihilismus* wird heute, insbesondere unter dem Einfluss des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der globalen sozialen Situation, meist aus einer „posthumanistischen Perspektive" angegangen. Angesichts der Gewalt der Entmenschlichung, die wir weltweit erleben, erweist sich eine solche Perspektive als theoretisch und praktisch unzureichend.

Gleichzeitig muss betont werden, dass *die epochale Erfahrung des Nihilismus* nicht nur eine Folge der zahlreichen sozialen Krisen ist, mit denen wir in der heutigen Welt konfrontiert sind, und der Psychopathologien, die diese Krisen hervorbringen, sondern dass sie diese Krisen auf einer *existentiellen und koexistentiellen Ebene grundlegend vorbestimmt*. In allen menschlichen Tätigkeiten, in allem, was wir als „kulturelles Wachstum", „soziale Entwicklung", „Bildungsfortschritt", „kreative Spitzenleistungen", „wissenschaftlicher und technologischer Fortschritt", „offene Märkte", „demokratische Rechte und Freiheiten" sowie „Glaube an Gott" befürworten, ist die Art und Weise, *wie der Mensch sein Menschsein erfüllt*, heute in einer Weise problematisch geworden, die vielleicht geschichtlich beispiellos ist.

Damit stellt sich natürlich auch die Frage *nach den Wertgrundlagen menschlichen Handelns, nach der zwischenmenschlichen Verständigung und nach dem Verhältnis zur gemeinsamen Lebenswelt*. In verschiedenen wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Foren wird immer wieder

von der Notwendigkeit gesprochen, eine universale Ethik zu entwickeln, die die Entwertung des Menschen überwindet und eine neue Humanisierung ermöglicht. Jede Bemühung um eine kohärentere Verankerung ethischer Verantwortung in der sozialen Wirklichkeit bleibt jedoch unzureichend, wenn sie nicht auf *die nihilistische Herausforderung* antwortet, die die gegenwärtige *Welt als Ganzes durchdringt*, und nicht nur einzelne Ereignisse in ihr.

Dean Komel,
mit Alfredo Rocha de la Torre und Adriano Fabris

(Anlässlich des 2. Kongresses des Internationalen Zentrums für das Studium des zeitgenössischen Nihilismus *Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*, der in Zusammenarbeit zwischen dem Institut Nova Revija für die Humanwissenschaften, dem Internationalen Zentrum für das Studium des zeitgenössischen Nihilismus und dem Interdisziplinären Zentrum für Forschung und Dienstleistungen von Kommunikation der Universität Pisa organisiert wurde; 28.–30. November 2023; Ljubljana, Slowenien.)

Uvodna beseda

K premisleku razmerja *med humanizmom in nihilizmom* se danes, zlasti pod vplivom znanstveno-tehnološkega napredka in globalnih družbenih razmer, večinoma pristopa iz perspektive »posthumanizma«. Kolikor smo širom sveta priča nasilju *dehumanizacije*, se taka perspektiva izkazuje za teoretsko in praktično pomanjkljivo.

Obenem velja poudariti, da *epohalna izkušnja nihilizma* ni le posledica številnih družbenih kriz, s katerimi se soočamo v sodobnem svetu, in psihopatologij, ki jih te krize sprožajo, pač pa jih *vnaprej temeljno določa na eksistencialni in koeksistencialni ravni*. V vseh človekovih dejavnostih, v vsem tem, kar zagovarjamo kot »rast kulture«, »družbeni razvoj«, »dvig izobrazbe«, »ustvarjalno odličnost«, »znanstveni in tehnološki napredek«, »odprte trge«, »demokratične pravice in svoboščine«, skupaj z »vero v Boga«, je danes, na način, ki morda zgodovinsko še ni poznan, postalo problematično, *kako se človek izpolnjuje v svoji človeškosti.*

S tem se odpira nadaljnje vprašanje glede *vrednostnih temeljev, na katerih se vzpostavlja človekovo delovanje, kakor tudi medčloveško sporazumevanje in odnos do skupnega življenjskega sveta*. Na različnih akademskih, kulturnih in političnih forumih se pogosto omenja potrebo po oblikovanju splošno veljavne etike, ki bi presegla razvrednotenje smisla človeškosti in omogočila novo humanizacijo. Vendar je sleherno prizadevanje za doslednejše uveljavljanje etične odgovornosti v družbi samo po sebi nezadostno, če ne

odgovarja na *nihilistični izziv*, ki preveva *sodobni svet kot celoto* in ne le posamezne dogodke v njem.

Dean Komel,
skupaj z Alfredom Rocha de la Torrejem in Adrianom Fabrisom

(Ob 2. kongresu Mednarodnega centra za preučevanje sodobnega nihilizma *Človeška eksistenca in koeksistenca v epohi nihilizma*, ki so ga organizirali Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Mednarodni center za preučevanje sodobnega nihilizma in Interdisciplinarni center za komunikološke raziskave in storitve Univerze v Pisi; 28.–30. november 2023; Ljubljana, Slovenija.)

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.1
UDC: 1Nietzsche:17

Der Wille zum Nichts

Damir Barbarić

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Republika Hrvatska

barba@ifzg.hr

The Will to Nothing

Abstract

The once vigorous and intense discussion of the problems gathered under the name of "nihilism" has recently noticeably lost its dynamism and productivity. The thesis of the present article is that the understanding of the essence of nihilism is only possible with sufficient insight into the metaphysical history of the West as it was authoritatively

thought out and presented by Nietzsche. It is therefore necessary to rethink Nietzsche's basic insights into the essence of nihilism in all forms of its appearance. In the main part of the paper, the meaning of the will to power as a central category of Nietzsche's philosophy is discussed in detail, and, on this basis, it is shown that the basic definition of nihilism in Nietzsche is contained in his most principle statement that the will as such cannot cease to be a will, i.e. abandon and abolish itself, and that therefore it will rather will nothing than not will at all. From this it could possibly be concluded that a kind of positive nihilism, which Nietzsche announces as a Dionysian or divine way of thinking and living, should have as its starting point the relaxation and loosening of the will to power in contrast to its self-enhancement and empowerment.

Keywords: Nietzsche, will, will to nothing, will to power, nihilism.

Volja do niča

Povzetek

Nekoč živahna in intenzivna razprava o problemih, zbranih pod imenom »nihilizem«, je v zadnjem času opazno izgubila svojo dinamiko in produktivnost. Teza pričujočega članka je, da je razumevanje bistva nihilizma mogoče le ob zadostnem vpogledu v metafizično zgodovino Zahoda, kot jo je avtoritativno premislil in predstavil Nietzsche. Zato je treba ponovno premisliti Nietzschejeva temeljna spoznanja o bistvu nihilizma v vseh oblikah njegovega pojavljanja. V osrednjem delu članka je podrobno obravnavan pomen volje do moči kot osrednje kategorije Nietzschejeve filozofije in na tej podlagi je prikazano, da je osnovna opredelitev nihilizma pri Nietzscheju vsebovana v njegovi najbolj načelni trditvi, da volja kot taka ne more prenehati biti volja, tj. opustiti in odpraviti same sebe, in da zato raje ne bo hotela ničesar, kot da sploh ne bi hotela. Iz tega bi morda lahko sklepali, da bi moral imeti neke vrste pozitivni nihilizem, ki ga Nietzsche razglaša za dionizični ali božanski način mišljenja in življenja, za svoje izhodišče sprostitev in razrahljanje volje do moči v nasprotju z njenim samopotrjevanjem in opolnomočenjem.

Ključne besede: Nietzsche, volja, volja do niča, volja do moči, nihilizem.

Lebhafte und weit verbreitete Diskussion des Nihilismus, die noch vor wenigen Jahrzehnten in philosophisch lebendigsten Kulturkreisen und Nationen Europas, in Frankreich und Italien vielleicht mehr als anderswo,[1] die wachen Geister beschäftigte und für geistige Hochspannung sorgte, ist inzwischen stiller geworden. Nihilismus ist grundsätzlich zu einem der Forschungsgegenstände der Geisteswissenschaften, vor allem der Literaturgeschichte geworden. Man forscht nach dem ersten Auftritt dieses Namens, nach seinen mannigfaltigen, je nach der Eigentümlichkeit vom jeweiligen geistigen Gebiet oder Kulturkreis verschiedenen Erscheinungsformen, sowie nach den vielfältigen gegenseitigen Beeinflussungen der damit beschäftigten Autoren. Man strebt danach, dem Nihilismus zugeordnete Ansichten zu einem möglichst einheitlichen, aus einer fluiden Mischung von radikalem Pessimismus und revolutionärem Aktivismus bestehenden Weltbild zusammen zu fassen. Dabei geht man von der Annahme aus, dass die Frage, was Nihilismus ist, bereits hinreichend beantwortet und es deswegen nicht nötig ist, ihn weiter zu hinterfragen. Man wendet sich lieber den anderen sich zum Vordergrund aufdrängenden Problemen der Gegenwart zu, ohne es zu beachten und überhaupt nur zu merken, dass viele und fast alle nichts anderes sind als die als solche unerkannt bleibenden Erscheinungsformen des Nihilismus.

Hier gehen wir hingegen davon aus, dass Nihilismus nach wie vor der gründlichsten und eingehendsten Erörterung erforderlich ist. Einer der Gründe dafür, die eigentliche Frage nach dem Nihilismus und seinem Wesen zu vermeiden, liegt gewiss darin, dass Nihilismus eine das Ganze des Seienden betreffende Angelegenheit ist und dass sein Wesen daher, wenn überhaupt, nur auf dem Weg einer genuin philosophischen Frage wirklich getroffen und verstanden werden kann. Um diese Frage zu stellen, geschweige sie zu beantworten, tut es aber Not, sie in voller Allgemeinheit, d. h. im Hinblick auf alle wesentlichen Regionen des Seienden zu entfalten. Dabei reicht es nicht aus, sich bloß mit einer, wenn auch höchst scharfsinnigen und kohärent vorgeführten Begriffsanalyse zu begnügen.

1 Vgl. zur ersten Orientierung nützliche Übersicht in Vercellone 1998, sowie Volpi 1996 und Le Rider 1997.

Mit dem ständigen Blick auf das Seiende als solches soll der fragende Blick darüber hinaus auf die Moral, Wissenschaft, Kunst und Religion, sowie auf die Grundrichtungen ihres jeweiligen geschichtlichen Verlaufs gerichtet werden.

Dies deutet auf ein Unterfangen und eine Aufgabe hin, die unermesslich erscheint. Dazu wäre manches erforderlich, was der klassisch verstandenen und praktizierten Philosophie wie selbstverständlich eigentümlich war, aber heute immer seltener zu finden ist, an erster Stelle der scharfe und phänomenologisch geübte Sinn für den oft hinter den unauffälligen und anscheinend bedeutungslosen Nuancen versteckten Unterschied zwischen dem, was an den Dingen und Vorkommnissen wesentlich, und dem, was daran bloß zufällig und nebensächlich ist. Insbesondere am Versuch, das Wesen des Nihilismus zu erkennen, wird gleich offensichtlich, dass dazu der bloß theoretische, verstandsmäßige Zugang nicht hinreichend ist. Denn es ist nicht möglich, den Nihilismus in seinem Wesen zu verstehen, ohne ihn gleichzeitig ganz leibhaftig zu erfahren. Im Angesicht des Nihilismus
16 sind nicht nur Geist, Verstand und Vernunft, sondern ebenso Wille und das innerste Gefühl, in einem Wort das Gemüt im Ganzen gleich betroffen und angesprochen. Da der Nihilismus, als das ganzheitliche und zugleich am tiefsten eindringende Geschehen, das Innerlichste sowohl an uns als auch an allem Lebendigen und Seienden angeht, muss auch das Denken, das seinem Wesen nachzuspüren sich anschickt, seine Kraft aus dem tiefsten Kern unserer Existenz schöpfen.

Um zusammenzufassen und nochmals hervorzuheben: Nihilismus ist keine bloße Lehre, Ansicht oder Weltanschauung, sondern das ursprüngliche, wirkliche Geschehen selbst, die alles prägende und bestimmende Weise, *wie* das Seiende eines geschichtlichen Zeitalters ist, *wie* es mit seinem Sein steht. Dabei darf vorläufig dahingestellt bleiben, welchem geschichtlichen Zeitalter der Nihilismus als sein Grundzug zuzuschreiben ist. Die übliche und längst geläufige Rede vom ‚modernen' oder ‚neuzeitlichen' Nihilismus ist ohne beigebrachte Begründung nicht als verpflichtend und als letztes Wort zu betrachten. Wie weit in die Geschichte zurück sich seine Macht und Herrschaft dehnt und wie weit in die Zukunft sie greifen wird, wäre erst nach der letztlich erlangten Einsicht in sein Wesen zu entscheiden.

* * *

Nach dem Gesagten wird es vermutlich nicht überraschend, wenn hier die Behauptung gewagt wird, dass es philosophisch gesehen immer noch einen einzigen maßgeblichen Ort gibt, an dem nach dem Wesen des Nihilismus zu suchen ist, das Werk von Friederich Nietzsche nämlich. Das, was er als Nihilismus erfahren und gedacht hat, hat wenig zu tun damit, was etwa Jacobi und Jean Paul, und vor ihnen schon einige der deutschen Frühromantiker in der Auseinandersetzung mit den nach ihrer Einschätzung wesentlich egoistischen und sogar solipsistischen Zügen vom Fichtes Idealismus als Nihilismus durchgeschaut und bezeichnet haben. Viel weniger noch mit dem, was bei den russischen Schriftstellern diesen Namen trug, auch wenn Nietzsche auf den Namen „Nihilismus" durch sie, freilich meistens vermittelt durch französische Moralisten, aufmerksam wurde, um ihn dann als die maßgebliche Bezeichnung für den von ihm eigens erlebten, erkannten und philosophisch durchdachten Grundzug der neueren, wenn nicht sogar der ganzen abendländischen Geschichte in Anspruch zu nehmen. Es darf aber nicht übersehen werden, dass jenes, was er unter diesem Namen erfahren, gedacht und zur Darstellung gebracht hat, die bei seinen Vorgängern festzustellende Vagheit und Verworrenheit, nicht selten sogar gedanken- und sinnlose Plattheit, weit übertrifft.

Deshalb ist, wenn man sich denkend auf das Wesen des Nihilismus einlassen will, die Auseinandersetzung mit Nietzsche nach wie vor unumgänglich. Es war sein Schicksal, den Nihilismus und die ihm eigentümliche „ungeheure[] Logik von Schrecken" zu Ende zu denken und ihre notwendige Folge, nämlich sowohl die „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht", als auch die „Verdüsterung und Sonnenfinsternis, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf der Erden gegeben hat" (*FW* V, 343; *KSA 3*, 573),[2] bis zum innersten Kern seines Daseins zu erleiden.

2 Nietzsche wird zitiert nach der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari betreuten Kritischen Studienausgabe (*KSA*) seiner *Sämtlichen Werke* unter Angabe des Werktitels nach den standardisierten Siglen sowie der Bandnummer und Seitenzahl. Nietzsches nachgelassene Fragmente werden zitiert mit der Sigle *N* unter Angabe der

Versuchen wir, genauer zu bestimmen, was er unter dem Nihilismus versteht, freilich nicht ohne stets im Hinterkopf zu behalten, dass „ein sehr tiefes Wissen und ein noch tiefer Ernst dazu [gehört], um das zu begreifen, was Nietzsche selbst als Nihilismus versteht" (Heidegger 1961a, 56). Gehen wir von seiner bekanntesten und wohl auch maßgeblichsten diesbezüglichen Bestimmung aus: „*Nihilism*: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum'? was bedeutet Nihilism? – *daß die obersten Werthe sich* ent*werthen*." (*N* Herbst 1887; 9 [35]; *KSA 12*, 350 f.) Aus diesem gewaltigen Spruch leuchtet mit hinreichender Klarheit ein, dass der Nihilismus nicht etwa in der Meinung oder Behauptung liegt, es sei überhaupt nichts, es bestehe gar kein Ding und kein Seiendes. In der philosophischen Bestimmung des Nihilismus ist nicht die Rede vom Seienden, wie es in der alltäglichen Erfahrung vorkommt und angesprochen wird, sondern ausschließlich von der Art und Weise, *wie* das Seiende ist, von dem also, was üblicherweise das Sein des Seienden benannt wird.[3] Als die dem Nihilismus eigentümliche Weise, wie das Seiende ist, bestimmt Nietzsche in diesem Spruch seine vollständige Wert- und Ziellosigkeit.

Statt „Ziel" könnte in dem Spruch wohl auch „Zweck" stehen. Beiden ist es gemeinsam, dass sie in den Strom des unaufhaltsam fließenden, völlig unbestimmten und daher ganz undurchschaubaren Werdens, das keinen Durchblick und somit keinen Durchgang zulässt, die Möglichkeit der ersten und grundlegendsten Orientierung bringen. Das gelingt ihnen dadurch, dass sie dem Menschen, der an sich im wüsten und unübersichtlichen Meer des Werdens verworren und verloren ist, die rettende Antwort auf die lebensnotwendigen Fragen nach dem Warum, Wohin und Wozu verschaffen. Erst dann, wenn auf diese Fragen wie auch immer erwidert wird, womit das erste Wozu und Weswegen festgelegt werden, bekommt das an sich sinn- und

Entstehungszeit, der Zahl des Manuskripts und in eckigen Klammern der Zahl des betreffenden Fragments, sowie der Bandnummer und Seitenzahl in der *KSA*.

3 „Nun bedeutet Nihilismus Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit, und zwar radikal, von Grund auf. Nihilismus heißt also nicht, daß überhaupt nichts ist, sondern daß es mit allem nichts ist. Es ist demnach ein unheimlicher Zustand, in dem alles Seiende steht. Es ist zwar nicht nicht – ganz im Gegenteil: es ist da, – aber es hat mit keinem etwas auf sich; es gibt kein Wozu, das dem Leben die Bahn weisen könnte; es gibt nichts, wozu etwas ist; alles ist, aber ohne Wozu." (Volkmann-Schluck 1991, 147.)

zwecklose Werden für den Menschen einen Sinn und wird zum gegliederten und gleichsam beleuchteten Wohnort für sein Leben, Handeln und Verhalten. Mit dem Ausdruck „Sinn" bezeichnet Nietzsche wie ersichtlich ganz allgemein den orientierten, mit Richtungen und Orientierungspunkten versehenen offenen Lebensbereich, worin Oben und Unten, Innen und Außen, Vorher und Nachher, Hier und Dort festgelegt oder mindestens ansatzmäßig umgerissen werden. Von diesem Bereich aus gesehen erscheint das, was sich außerhalb davon befindet, was jenseits von ihm liegt, immer nur als das schlechthinnige Nichts.

Kehren wir zurück zum Spruch, von dem wir ausgegangen sind. Das Ziel sowie, nach unserer Erklärung, der Zweck und der Sinn werden dort als „Werte", und zwar die „obersten", bezeichnet. Was bedeutet diese zunächst befremdliche Bezeichnung? Müsste nicht das Ziel, um wertvoll, um ein erstrebenswerter und verbindlicher „Wert" zu sein, notwendigerweise ein gutes, hohes, edles Ziel sein, was übrigens in gleicher Weise für jeden Zweck und jeden Sinn gelten soll? Klären wir also zunächst, was bei Nietzsche „Wert" heißt. Nach der von ihm in einer späten, längst als klassisch angesehenen Aufzeichnung gegebenen Erklärung ist der „Wert" in voller Übereinstimmung mit dem bisher Dargelegten nichts anderes als der die Orientierung und damit die Erhaltung bedingende, d. h. möglich machende Gesichtspunkt: „Der Gesichtspunkt des ‚Werths' ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer innerhalb des Werdens." (*N* November 1887–März 1888; 11 [73]; *KSA 13*, 36.)

Durch diesen bedeutsamen Satz, dessen jedes Wort vom höchsten Belang ist, finden wir uns unvermittelt und wie blitzartig ins Zentrum der Philosophie Nietzsches hineingebracht. Die ursprüngliche Orientierung inmitten des an sich richtungs- und damit sinnlosen Werdens wird hier in Wesenszusammenhang mit irgendeiner Erhaltung und Steigerung gebracht. Die Werte, vor allem die obersten, wie etwa Ziel, Zweck und Sinn – aber, wie es sich noch zeigen wird, auch manche anderen – seien die richtungsgebenden Gesichtspunkte, welche die Erhaltung und Steigerung des Seienden im unaufhaltbaren Fluss des Werdens möglich machen.

Was ist aber des Genaueren das, was hier als das Sich-erhaltende und -steigernde angesprochen wird? Was für ein Seiendes ist damit gemeint? Die

anscheinend paradoxe Antwort lautet: Gar kein Seiendes. Denn, im weiteren Lauf der Überlegung sagt Nietzsche ausdrücklich: „[E]s giebt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist ‚das Seiende' erst von uns *hineingelegt* (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen)." Auch „das Seiende" ist demnach bloß ein Wert, und als solcher etwas, was es in Wirklichkeit überhaupt nicht gibt. Im Werden hat nichts „den Charakter des ‚Seins'". Wie die anderen Werte ist auch das Seiende nur von uns ins Werden zum Zweck unserer Erhaltung und Steigerung hineingelegt. So wie das Werden jedes Seiende ausschließt, schließt es auch jede Einheit aus. Das Einzige, was es im Werden überhaupt gibt, und zwar nur insofern das Werden mittels der von uns in es hineingelegten Werten schon ansatzweise orientiert und gegliedert ist, ist die unbestimmte, immer sich wandelnde, unaufhörlich zu- und abnehmende Vielheit der – wie es im Spruch, von dem unsere Deutung ausgegangen ist, heißt – „complexe[n] Gebilde von relativer Dauer innerhalb des Werdens".

Diese flüchtigen, immer nur relativ dauernden Gebilde innerhalb des Werdens, das Einzige also, was es in ihm überhaupt gibt, bezeichnet Nietzsche des Weiteren als „Herrschafts-Gebilde" oder „herrschaftlichen Centren", des Öfteren auch als „Machtquanten". Sie sind keine seiende, und d. h. bestehende Einheiten, keine Atome oder Monaden in der Art der alten Metaphysik. Eine jede ist vielmehr auch selbst eine Vielheit, und zwar solche, die ihre relative Dauer nur dadurch erhält, dass sie sowohl in sich als auch in Verhältnis zu anderen solchen Gebilden bzw. Zentren „fortwährend wachsend oder periodisch abnehmend, zunehmend" sind. Durch die Ausdrücke „Herrschaft" und „Macht" in der Wesensbestimmung dieser Gebilde hebt Nietzsche hervor, dass ihre Erhaltung der Steigerung gleich ist, dass sie nur so lange dauern, bis sie imstande sind zu wachsen bzw. sich zu steigern.

Um das Ganze dessen, was es überhaupt gibt, d. h. die mittels der Werten dynamisch zusammengehaltene Vielheit der vorübergehend bestehenden, in sich mannigfaltig komplexen Herrschaftsgebilde und Machtzentren, zu bezeichnen, bedient sich Nietzsche in der offenkundigen und wohl bewussten Sprachverlegenheit der alten, hier kaum angemessenen Ausdrücke wie „Welt", „Dasein" und „Leben", manchmal auch „Sein". Dabei unterlässt er jedoch nicht, ihre Unangemessenheit einzugestehen und darauf hinzuweisen, dass damit

in Wahrheit das durch die Werte als Gesichtspunkte zu vielen dynamischen, ständig sich wandelnden, fortwährend zu- oder abnehmenden Herrschafts- bzw. Machtgebilde gefügte und zusammengehaltene Werden gemeint ist.

„Welt" ist demnach der Name für das Gesamtspiel der Aktionen, die jedes der unbestimmt vielen Kraftzentren bzw. -Quanten – die von Nietzsche gelegentlich auch als „Zeitatomen" bestimmt werden[4] – auf alle anderen ausübt und ihnen die eigene Perspektive, eigene Art der Wertung, der Widerstandsleistung usw. aufzuzwingen strebt. Dieser auf eine vermeintlich bestehende Einheit hinweisende Name spricht aber eigentlich nichts anderes als das Geschehen des immer sich wandelnden Feststellens von Grad- und Kraftverhältnissen der Macht aus. In einer Aufzeichnung aus 1885, die berühmt geworden ist als Text, der die Kompilation „Wille zur Macht" abschließt, ist es Nietzsche gelungen, die so verstandene „Welt" besonders klar und eindrucksvoll zur Darstellung zu bringen. Sie wird dort eindrucksvoll geschildert „als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen, zugleich Eins und ‚Vieles', hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend". An selber Stelle legt sich Nietzsche fest auf den für das derart Dargestellte maßgeblichen und weiterhin endgültig geltenden Namen: „Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!" (*N* Juni–Juli 1885; 38 [12]; *KSA 11*, 610.)[5]

Durch das bisher Gesagte sind wir einigermaßen vorbereitet, den „Willen zur Macht", den zweifellos zentralen Gedanken der gesamten Philosophie Nietzsches, der freilich mehr als ein Gedanke ist, nämlich das innerste Wesen alles Lebendigen und alles Daseins, des Näheren zu erörtern. Fragen wir Schritt für Schritt, was diese seltsame, aus zwei tragenden Namen zusammengefügte Bezeichnung bedeutet. Der Wille ist für Nietzsche keine bloße Sucht, blinde Begierde oder heftiger Trieb. Obwohl Nietzsche, durch die ihn stets hemmende und bedrückende Sprachnot gezwungen, den Willen mittels der immer neuen und anderen Namen, wie etwa „Affekt", „Leidenschaft", „Gefühl", „Trieb", möglichst treffend zu bezeichnen versucht, erklärt er letztlich unmissverständlich genug, dass der Wille selbst nichts davon ist, oder genauer,

4 Mehr dazu: Nielsen 2014; Whitlock 1997; Pearson 2000.
5 Ausführlicher dazu: Barbarić 2013.

dass er sowohl jedes von ihnen als auch viel mehr ist. Um darauf zu verweisen, dass der Wille nichts Bestehendes, Eines und Seiendes ist, geht er, wie wir schon gehört haben, sogar so weit, um nachdrücklich zu behaupten, es gebe gar keinen Willen, „der Wille" sei nur ein leeres, abstraktes Wort, das darüber hinwegtäuscht, als ob damit ein Seiendes, eine substantielle Einheit gemeint wäre.[6] Der Wille ist dementgegen etwas äußerst Kompliziertes. Er ist, ebenso wie die oben besprochenen Machtquanten und Herrschaftsgebilde, ein höchst komplexes Geschehen, das nicht nur aus verschiedenen Gefühlen, Trieben und Affekten – wobei jedes von ihnen wieder ein in sich vielfältig komplexes Gebilde ist – besteht, sondern in sich auch die richtungsgebende, befehlende Tätigkeit des Denkens enthält:

> [I]n jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes zu dem *hin*, das Gefühl von diesem ‚weg' und ‚hin' selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne daß wir ‚Arme und Beine' in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir ‚wollen', sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken; in jedem Willensakte gibt es einen kommandierenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem ‚Wollen' abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Commando's. (*JGB* 19; *KSA 3*, 32.)

An den Momenten des Befehlens und des ihm folgenden Affekts, die beide die wesentlichen, unverzichtbaren Bestandteile von jedem Wollen sind, wird es ersichtlich, dass es dabei grundsätzlich um die Herrschafts- und Machtverhältnisse geht. Jeder Wille enthält in sich den Drang nach dem Herrschen und der Bemächtigung, und zwar nicht nur in Bezug auf den anderen Willen, sondern noch ursprünglicher auch in Bezug auf sich selbst. Demgemäß ist nur ein solcher Wille imstande wirklich zu herrschen, der ständig auch bereit ist, zu gehorchen, der also willig und bereit ist, sich selbst

6 „Mit dem Satz ‚Es gibt keinen Willen' beginnt der ‚eigentliche' Nietzsche." (Schmid 1984, 56.)

unter dem sowohl fremden als auch eigenen Befehl zu stellen. Und eben dieses Zusammenspiel von Befehlen und gleichzeitigem Gehorchen ist das, wodurch der Maß der Kraft und die Reichweite der Wirksamkeit eines Willens zur Macht bestimmt wird.[7]

Um diesen Grundcharakter des Willens möglichst stark hervorzuheben, spricht Nietzsche nicht einfach vom „Willen", sondern vom „Willen zur Macht". Es ist nicht schwer einzusehen, dass es dabei nicht um zwei verschiedene, erst nachträglich und äußerlich zusammengebrachte Sachen geht. Hier geht es, genauer gesehen, um zwei Momente, oder zwei Seiten des einen und desselben Grundgeschehens.[8] Der Wille ist das, was er ist, nur als mehr Macht wollend, und die Macht ist das, was sie ist, nur sofern sie von dem mehr Macht wollenden Willen gewollt ist.[9] Der Wille erhält sich, nur solange er über sich hinaus, über mehr Macht verfügen will. Seine Macht ist der jeweils erreichte Grad des Über-sich-hinaus-wollens, an welchem der Wille sich erhalten kann, nur solange er ein Mehr-Macht-sein-wollen ist.[10] Beim Willen zur Macht sind, wie schon erwähnt, Erhaltung und Steigerung dasselbe.

Das, was man sonst „Wille" nennt, ist also nichts anderes als ein komplexes Geschehen des Wollens, d. h. des unaufhörlichen Wandels von Macht- und Herrschaftsgraden. Daher ist strenggenommen nicht zulässig, vom „Willen" zu reden, sondern allein von den „Willens-Punktuationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren" (*N* Januar–März 1888; 11 [73]; *KSA 13*, 36 f.) Offensichtlich sind diese „Willens-Punktuationen" nichts anderes als die schon besprochenen Herrschaftsgebilde und Machtquanten. Wir sind also auf einem anderen Weg wieder zum Willen zur Macht gekommen, der sich am

7 „Wahrhaft befehlen […] kann nur der, der nicht nur imstande, sondern ständig bereit ist, sich selbst unter den Befehl zu stellen. Durch diese Bereitschaft hat er sich selbst in den Befehlskreis gestellt als der erste, der maßgebend gehorcht." (Heidegger 1961a, 51 f.)

8 Vgl. dazu Barbarić 2013, 56 ff.

9 „In jeder Macht drängt a priori ein *Wille* zur Macht, und jeder Wille ist a priori ein Wille zur *Macht*. Deshalb ist es auch erlaubt, zu sagen, daß Nietzsches berühmte Formel eine Tautologie darstellt: In jedem Willen steckt immer schon eine Ausrichtung auf Macht, und keine Macht ist ohne einen steuernden Willen zu denken. Stärker lässt sich die innere Einheit der beiden Begriffe wohl nicht akzentuieren. Letztendlich ist der eine nicht mehr als die Interpretation des anderen." (Gerhardt 1992, 188.)

10 Vgl. Heidegger 1961a, 72.

sich unaufhörlich wandelnden Werden als elementarste Tatsache und einzige Wirklichkeit zeigt, die übrigbleibt, wenn alle von uns darin eingebrachten Werte, wie Zweck, Ziel und Sinn, aber ebenso Sein, Ding, Zahl, Subjekt, Bewegung usw., weggedacht werden. Diese unergründliche Tatsache erkannt Nietzsche als das, was, „als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf", allem Geschehen, aller Bewegung und allem Werden vorangeht und zugrunde liegt (*N* Herbst 1887; 9 [91]; *KSA 12*, 384.)

Der Wille zur Macht erweist sich also letztendlich als der ursprünglichste, alles, was es überhaupt gibt, entstehen lassende und es tragende Kampf, der nicht nur jedem Seienden, sondern auch dem als das unaufhörliche Fließen und Vergehen verstandenen Werden vorangeht. Es lässt sich nicht übersehen, dass Nietzsche dieses Höchste und zugleich Tiefste seiner Philosophie meistens mittels der wenig angemessenen und sogar irreführenden Ausdrücke und Redewendungen bezeichnet, wodurch sich sein Denken auch gegen seine Absicht der alten Metaphysik annähert. So pflegt er etwa den Willen zur Macht als „das innerste Wesen des Seins" (*N* Frühjahr 1888; 14 [80]; *KSA 13*, 260) zu bezeichnen, und im selben Sinne wieder als „die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter' hin" (*JGB* 36; *KSA 6*, 55). In ständigem Ringen darum, dafür den möglichst angemessenen Ausdruck zu finden, hat er sich einmal in einem kühnen und gewagten Denkanlauf zu den vielleicht angemessensten, wenn auch befremdlich klingenden Namen „Pathos" durchgerungen:

> Eliminieren wir diese Zuthaten: so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältniß zu allen anderen Quanten besteht, in ihrem „Wirken" auf dieselben – der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergiebt … (*N* Frühjahr 1888; 14 [79]; *KSA 13*, 259.)

Auf die Frage, wohin der Versuch, den Willen zur Macht in Anlehnung an diese beiden seltsamen, die vererbte metaphysische Terminologie weit hinter sich lassenden Namen „Kampf" und „Pathos" folgerichtig weiter zu denken, führen könnte, lassen wir uns hier nicht ein. Vor dem Hintergrund

des im Bisherigen einigermaßen erklärten Willens zur Macht gilt es zu unserer Ausgangsfrage nach dem Wesen der Werte zurückzukehren. Inzwischen hat es sich geklärt, dass Werte die zur Orientierung notwendige Gesichtspunkte sind und dass sie von den komplexen Machtquanten des Willens zur Macht gesetzt werden zum Zweck ihrer Erhaltung und Steigerung innerhalb des Werdens. Um sich zu erhalten, um nicht ins Nichts der gänzlichen Unbestimmtheit und Undurchsichtigkeit des chaotischen Werdens zu versinken, müssen diese Machtquanten des Willens ständig wachsen, d. h. immer mehr Macht wollen. Dass sie dabei notwendig etwas Bestimmtes wollen müssen, wird am besten ersichtlich am Moment des Befehlens als dem wesentlichen und unverzichtbaren Bestandteil des Wollens.

Außer dem Willen zur Macht, genauer, außer der ständig wechselnden unbestimmten Vielheit der Machtquanten, gibt es überhaupt nichts. Das Gesamtcharakter des Seins, wie Nietzsche sich gelegentlich äußert, besteht allein aus diesen dynamischen Quanten. Das heißt aber, dass es dieses vom Willen notwendig zu wollende bestimmte Etwas weder gibt noch geben kann als etwas, was vom Wollen verschieden und getrennt wäre. Als etwas Bestimmtes entsteht es vielmehr erst im Willensakt, d. h. wird erst durch ihn gesetzt. Durch den Akt des Wollens dem als das chaotische Nichts erscheinenden Werden entrissen, wird es zum orientierenden Gesichtspunkt festgelegt, um damit dem Willen zur Macht die allererste Sicht zu geben und zu sichern. Erst aufgrund des Netzes solcher Werten bzw. Gesichtspunkte entsteht für den Willen zur Macht die Möglichkeit jeglichen Sehens und Absehens und damit eines gegen dem finsteren, sichtlosen Werden abgegrenzten Sichtbereichs, worin die erste Bedingung seiner Erhaltung und Steigerung besteht. Der ursprünglichste Willensakt, in dem der Wille etwas Bestimmtes festlegt, wofür er glauben kann, „daß das und das so ist", der Willensakt also, durch welchen ein Wert als der Gesichtspunkt gesetzt wird, heißt bei Nietzsche „Wertschätzung" (*N* Herbst 1887; 9 [38]; *KSA 12*, 352).

Glauben, Wertsetzen, Wertschätzung, Schaffen: – alles das ist im Wesentlichen dasselbe, nämlich ein Akt des Wollens, in dem der Wille zur Macht sich strebend und befehlend auf ein in diesem Akt erst zu entstehendes Etwas sammelt und richtet, damit aus dem elementarsten Werden – der, als

„Gesamtcharakter der Welt […], in alle Ewigkeit Chaos [ist], nicht im Sinne einer fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit" (*FW* 110; *KSA 3*, 468) – einen bestimmten und vorübergehend andauernden festen Punkt herausnimmt und zum Wert erhebt. Dieser Wert dient weiterhin als der herrschende Gesichtspunkt, der um sich herum gleichsam das Licht ausstrahlt und damit einen offenen Bereich lichtet, worin es dem Willen möglich wird, eine Weile zu dauern sowie sich zu erhalten und zu wachsen. Jeder der in dieser Weise gesetzten bzw. geschaffenen Werte ist als Gesichtspunkt auch der Blickwinkel, von dem aus das Werden, dem ob seines ständigen Fließens jede Bestimmtheit und Sichtbarkeit fehlt, nun als eingegrenzt, umschlossen und damit auch durchschaubar erscheint. Dadurch wird im Werden eine in Vergleich mit seiner unermesslichen Weite „engere Perspektive" (*N* November 1887–März 1888; 11 [96]; *KSA 13*, 45) eröffnet, des Genaueren „ein *perspektivischer Schein*, dessen Herkunft in uns liegt (insofern wir eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend *nöthig haben*)" (*N* Herbst 1887; 9 [41]; *KSA 12*, 354).

Innerhalb der Grenzen einer besonderen, durch einen Wert als leitenden Gesichtspunkt eröffneten Perspektive werden dann alle darin begegnenden Erscheinungen, Vorkommnisse und vermeintliche Dinge möglichst einheitlich und aufeinander abgestimmt ausgelegt bzw. interpretiert. Das an sich undurchschaubare, da unaufhaltbar strömende und vergehende Werden wird solcherweise zum Netz der gröberen, vereinfachenden, verkürzenden Deutungsrichtungen umgewandelt, am Leitfaden welcher es dem lebendigen Wesen möglich wird, sich zu orientieren und sowohl zu sich selbst als auch zu allem anderen in einer einigermaßen dauerhaften und damit zuverlässigen Art sich zu verhalten. Es ist allerdings aus allem bisher Gesagten klar, dass weder dieses lebensnotwendige Interpretieren noch die sie ermöglichende und leitende Wertschätzung als eine Tätigkeit zu verstehen ist, welche dem als die substantielle Einheit verstandenen Willen zur Macht bloß als ihre Eigenschaft zugehören soll. Denn ohne das Interpretieren und die Wertschätzung gibt es den Willen nicht. Der Wille als Wille zur Macht geht in diese Tätigkeiten völlig und als Ganzes auf; er ist selbst nichts anderes als diese Tätigkeiten.

Die Werte und die Wertschätzung sind demnach nichts Moralisches, noch weniger Ästhetisches. Den Wert versteht Nietzsche durchaus ontologisch,

sogar metaontologisch. Damit meint er jedes gewollte, abgeschätzte und eben damit erst zustande gebrachte und bestimmte Etwas, wodurch der Wille zur Macht sich dem bedrohlichen Nichts des chaotischen Werdens entreißt und sich selber erhält bzw. steigert. „Wertschätzten" ist bei ihm so allgemein und weit verstanden, dass es letztlich mit dem Leben und dem Willen zur Macht zusammenfällt. Nicht nur der Mensch, sondern alles, was lebt, schätzt unaufhörlich und kann ohne das Schätzen überhaupt nicht leben. In jedem Schätzen wird etwas als ein Wert geschätzt und er-schätzt, d. h. als das und das geglaubt, festgelegt, von allem anderem getrennt, mit allem anderem verglichen und in Hinsicht darauf ausgelegt, wie auch umgekehrt alles andere davon aus ausgelegt wird. Diese schaffende, trennende, vergleichende und auslegende Tätigkeit des Für-wert-haltens ist viel höher und stärker als bloße Urteilskraft; sie ist nämlich das Leben selbst:

> Daß eine Menge *Glauben* da sein muß, daß *geurtheilt* werden darf, daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werthe *fehlt*: – das ist die Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist nothwendig; *nicht*, daß etwas *wahr* ist. (*N* Herbst 1887; 9 [38]; *KSA 12*, 352.)

So ist alles, was der Mensch begehrt, wahrnimmt oder erkennt, nichts anderes als der von dem in allem Begehren, Verlangen, Wahrnehmen und Erkennen sich bestätigenden Willen zur Macht geschätzte, und d. h. gesetzte Wert: „[A]lle unsere *Erkenntnißorgane und -Sinne* sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachsthums-Bedingungen." (*N* Herbst 1887; 9 [38]; *KSA 12*, 352.) Gott, Wahrheit, Ding, überhaupt das Seiende als solches, aber ebenso das Ich, das Gute und Böse, die Zahl und Bewegung …, und in einem Wort jegliches, was als ein bestimmtes Etwas erscheint und gilt, ist ein vom Willen zur Macht zum Zweck seiner Erhaltung und Steigerung abgeschätzter bzw. gesetzter Wert. Obwohl Nietzsche eine mögliche Systematisierung der so im weitesten Sinne verstandenen Werte ablehnt, ist es nicht zu übersehen, dass in seinem Werk ungefähr zwei grundsätzlichen ‚Systeme' der Werte und Wertschätzungen nachweisbar sind, zum einen die Moral und zum anderen die Ontologie, die in sich Logik und Wissenschaft als ihre wichtigsten Erzeugnisse schließt.

* * *

Aus unserem menschlichen Standpunkt gesehen erweist sich das Ganze der uns bekannten und vertrauten Welt, buchstäblich alles, was es in ihr gibt und geben kann, als der für uns lebensnotwendige perspektivische Schein. Um das zu erkennen, ist es eine grundsätzliche, ihrer Tragweite nach unerhörte Umwandlung der Erlebens-, Empfindens- und Denkweise erforderlich, welche zu vorbereiten und zumindest ansatzweise zu vollbringen Nietzsche als seine Lebensaufgabe gefühlt hat, eine solche, die ihm als dem ersten und bisher einzigen Menschen in der gesamten Geschichte zugeteilt sei. Anscheinend seit immer leben die Menschen im festen, unerschütterlichen Glauben daran, dass ein jeder ein substantielles, mit sich identisches Ich ist, dem eine Welt der festgestellten, bestehenden Dinge entgegensteht. In seinem Empfinden, Wahrnehmen, Schätzen, Bewerten und Schaffen jeglicher Art, wie auch in allem Begehren, Trachten, Wollen, Handeln … verhält sich der einzelne Mensch, wie er glaubt, stets zum etwas so oder anders Bestimmtes. Gerade diese nie in Frage gestellte Grundüberzeugung lässt ihm zu, in der Welt, die durch die Gewohnheit und den Brauch sowie die auf dieser Grundlage aufgerichteten Moral und Metaphysik, d. h. Ontologie, Logik und Wissenschaft, zum lebensermöglichenden Schein festgelegt wird, einheimisch zu sein und sich geborgen und sicher zu fühlen.

Die Grundtatsache des ewig strömenden, nie wirklich anzuhaltenden und zum bestehenden Seienden festzulegenden Werdens ist die zentrale und tiefste Wahrheit der gesamten Philosophie Nietzsches.[11] In ihrem Licht zeigt sich ihm die gesamte Welt mit ihren vermeintlichen Grundgegensätzen, wie Wahrheit und Lüge, das Gute und das Böse, das Lichte und das Dunkle, als ein durch den Willen und seine Wertschätzung hervorgebrachter und wohnlich gemachter Schein. Andererseits bleibt diese letzte und höchste Wahrheit den Menschen verdeckt, und zwar so tief, dass sie auch von dieser Verdeckung gar nichts ahnen. Dass ein jeder als der Fühlende, Empfindende, Denkende und Wollende eigentlich der Schöpfer dessen ist, was er fühlt, empfindet, denkt und will, diese Grundtatsache alles Lebens bliebt ihnen verhüllt, davon wissen sie nichts.

11 Vgl. dazu Barbarić 2011.

Dafür gibt es einen gut nachvollziehbaren Grund. Wäre diese tiefe Verborgenheit aufgehoben, wäre der Schleier, das Geheimnis von der Welt als dem im menschlichen Schätzen fortwährend und in jedem Augenblick von neuem hervorgebrachten Schein enthüllt, würde der Mensch unmittelbar und ganz ungeschützt vor das unaufhaltsam strömende Werden gebracht, vor ebendas also, womit er, dessen unbewusst, in seinem innersten Kern unablässig kämpft, um durch Vereinfachung, Kürzung und Festlegung die unbeständige, nur scheinbar seiende dynamische Herrschaftsgebilde bzw. Kraft- und Machtquanten zustande zu bringen, welche dann im derart hergestellten perspektivischen Bereich der ständig wechselnden Machtgraden und -Verhältnissen sowohl sich selbst als auch alles andere weiterhin auslegen, d. h. vereinfachen, kürzen und festlegen. In dieser Weise im Angesicht des Unendlichen stehend, würde der Mensch sich selbst als den großen Unbekannten empfinden und den Schrecken völliger Heimatlosigkeit in sich wachsen merken.

Vielleicht zeigen sich jetzt langsam die Konturen dessen, was Nietzsche abseits aller literarischen und publizistischen Gerede aufgrund seiner abgründigen philosophischen Einsicht und nach langer und gründlicher Überlegung als „Nihilismus“ bezeichnet hat. Damit ist, wie erwähnt, nicht eine besondere Lehre, Meinung oder Weltansicht gemeint, sondern eine wesentliche Konstellation der wirklichen Geschichte, eine solche, die zum Unterschied von sonstigen geschichtlichen Ereignissen, Strömungen oder Wandlungen so tiefgreifend ist, dass sich in ihr zum ersten Mal in der Geschichte die freie Aussicht öffnet auf den Willen zur Macht als den Ursprung der als Schein durgeschauten Welt. Bekanntlich hat sich Nietzsche, der in erster Linie vom „Europäischen Nihilismus“ spricht, geweigert, dessen Ausbruch zeitlich festzulegen. Gelegentlich geht er so weit in die Vergangenheit zurück, dass er nicht nur das Denken von Platon oder Sokrates, sondern sogar jenes von Parmenides zum dessen Geburtsort erklärt. Als Stunde des welterobernden Ausbruches des Nihilismus sieht er den Aufstieg des Christentums, das selbst einer eklektischen Mischung aus der Mystik der hebräischen Propheten und des späthellenistischen Neoplatonismus entstamme. Den endgültigen Sieg soll der Nihilismus zu Beginn der Neuzeit errungen haben. Seitdem rennen der Mensch und die

Welt immer unaufhaltsamer von der Erde weg und versinken im Nichts.[12]

Wie schwer nachvollziehbar dieser in sich vielfältige, folgenträchtige und verhängnisvolle Riss in der Geschichte ist, leuchtet daraus auf, dass Nietzsche, je nachdem, wie tief er sich auf ihn einlässt und von welcher Seite er ihn beleuchten will, sich stets dazu veranlasst fühlt, die Wesensfülle des Nihilismus nach dessen stufenmäßig sich steigernden Erscheinungsformen zu gliedern. So trennt er, wohl ohne dabei eine genauere Systematik liefern zu wollen,[13] vom Nihilismus zunächst den Pessimismus als seine bloße Vorform und Ankündigung ab, um bei verschiedenen Gelegenheiten den passiven, aktiven, extremen, ekstatischen und vollkommenen Nihilismus zu unterscheiden. Um das gegenseitige Verhältnis dieser Formen bzw. Aspekten an einem und demselben Geschehen des Nihilismus, des Näheren zu verstehen, empfiehlt es sich, von einem allgemeinen und für alle diese Formen geltenden Grundsatz auszugehen, demnach der Nihilismus ein Auflösungsprozess ist, welcher dem grundsätzlichen inneren Antagonismus und Widerspruch entspringt, der

12 Vgl. Heidegger 1977, 218: „Der Nihilismus ist eine geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre. Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach der Art eines kaum erkannten Grundvorganges im Geschick der abendländischen Völker. Der Nihilismus ist daher auch nicht nur eine geschichtliche Erscheinung unter anderen, nicht nur eine geistige Strömung, neben dem Christentum, neben dem Humanismus und neben der Aufklärung innerhalb der abendländischen Geschichte auch vorkommt. Der Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, vielmehr die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes. Sie zeigt einen solchen Tiefgang, daß ihre Entfaltung nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Der Nihilismus ist die weltgeschichtliche Bewegung der in den Machtbereich der Neuzeit gezogenen Völker der Erde."

13 Es ist fragwürdig, ob die von Elisabeth Kuhn (2000, 293–298) vorgeschlagene – offensichtlich auf ihre frühere Darstellung (Kuhn, 1992, insb. 251 ff.) zurückgreifende –, beinahe formelle Systematisierung, wo das einheitliche und zumal komplexe Geschehen des Nihilismus in sechs seiner Erscheinungsformen: als unvollständiger, vollkommener, passiver, aktiver, radikaler und extremster Nihilismus, gegliedert wird (296), der Intention des Philosophen selbst entspricht. (Allerdings findet sich in dieser späteren Darstellung, neben der erwähnten, eher formellen, auch eine allgemeinere und wohl sachlich angemessenere Gliederung in die „Entwertung der bisherigen Werte", in die „Geschichte des europäischen Nihilismus" und in die „neue Wertsetzung" (294)). Zum ähnlichen kritischen Vorbehalt vgl. Sommer 2009, 254: „A historically speculative differentiation such as Kuhn's is not, however, always helpful in the view of the disparate nature of the texts in question."

uns zwingt, „das was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen *zu dürfen*“ (*N* Sommer 1886–Herbst 1887; 5 [71]; *KSA 12*, 212). Was ist damit gemeint?

Wie es schon mehrmals festgestellt wurde, Nihilismus ist der Name für ein verhängnisvolles geschichtliches Geschehen, in dem die oberste Werte sich entwerten und Leben und Dasein ihren Zweck, Ziel und Sinn verlieren. Damit wird die tiefste, durch diese Grundwerte sonst verborgen bleibende Wahrheit eröffnet, in deren Licht es ersichtlich wird, dass es überhaupt nichts Bestehendes, Eines und mit sich selbst Identisches gibt. Vor dem Hintergrund des unaufhaltsam fließenden Stromes des Werdens erweist sich jeder Unterschied zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, wie auch sonst der Unterschied zwischen scheinbaren Gegensätzen als völlig grundlos und leer. Daher ist es unmöglich, die von Nietzsche gezogene Schlussfolgerung zu vermeiden, dass es ein verhängnisvoller Irrtum war, alle diese höchsten Werte als solche zu betrachten, die mit der an sich bestehenden und schlicht vorzufindenden Wirklichkeit übereinstimmen. Ganz im Gegenteil gilt es unseren wertschätzenden bzw. -schaffenden Willen, in welchem der universelle Wille zur Macht sich betätigt, erhält und steigert, als den wahren Ursprung aller Werte zu erkennen. Wo der Mut und die Bereitschaft fehlen, diesen entscheidenden Schritt zu wagen, verfällt man notwendigerweise der tiefen, haltlosen Enttäuschung, die sich dann unaufhaltsam weiter zum Ekel und einem kaum zu ertragenden Leiden steigert.

Eben darin besteht das Wesen des „passivischen Nihilismus“, der wohl massivsten und am weitesten verbreiteten Form des Nihilismus, deren vielfältigen Erscheinungsweisen Nietzsche mit dem ihm eigentümlichen untrüglichen Instinkt hinter allen ihn verbergenden Masken zu entlarven wusste. In diesem müden Nihilismus, der an nichts mehr glaubt und nirgendwo einen Sinn finden kann, in sich aber keine Kraft findet, um anzugreifen und zu versuchen, selbst ein Ziel, einen Sinn und Zweck zu setzen, sondern sich ohnmächtig dem meistens uneingestandenen, oft durch die rohe und niedrige Vergnügungslust schlecht verdeckten Ekel überlässt, erkennt Nietzsche den wachsenden „*Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes*“ (*N* Herbst 1887; 9 [35]; *KSA 12*, 351).

Der aktive Nihilismus ist hingegen imstande, sich mit dem Verlust der ehemaligen, angeblich wahren, wert- und sinnvollen Welt abzufinden. In ihm

bekundet sich schon die einigermaßen gesteigerte Willensmacht des Geistes, die das verlustig Gegangene ersetzen will, aber nicht über die hinreichende Kraft dazu verfügt und daher, sei es bewusst und ausdrücklich eingestanden oder nicht, darauf letztlich verzichtet. Seine gleichsam doppelte Enttäuschung über sich selbst wandelt sich dann zur wütenden Zerstörung aller alten, zwar immer noch bestehenden, aber innerlich leer und leblos gewordenen Werten, wodurch er sowohl an der Welt als auch an sich selber Rache nimmt. Der darin zum Vorschein kommende „*Wille zur Zerstörung*" ist eine höhere Form des Nihilismus, in der sein Wesen schon auffälliger zum Vorschein kommt, da sie sich „als Wille eines noch tieferen Instinkts, des Instinkts der Selbstzerstörung, des *Willens ins Nichts*" (*N* Sommer 1886–Herbst 1887; 5 [71]; *KSA 12*, 215) erweist.

Der dem Nihilismus eigentümliche unlösbare Widerspruch, dem seine äußerste Unheimlichkeit entspringt, besteht darin, dass der im Menschen wirkende und sich bestätigende Wille die Welt, nachdem ihre Sinnlosigkeit erkannt ist, nicht mehr als lebenswert schätzen kann und sie andererseits

trotzdem nicht verneinen und abwerfen kann. Diese Abwertung und Verneinung wären selbst nichts anderes als wieder die Wertschätzungen, die als solche wesenhaft zur Welt gehören und sie auch gegen die Absicht unbedingt bejahen. Es ist der tiefste Selbstwiderspruch im Wesen des nihilistischen Willens zur Macht, dass er schlechthin nicht imstande ist, die von ihm hervorgebrachte und jetzt als bloßer Schein durchschaute Welt zu verneinen, da dieser Verneinungsakt wieder ein Willensakt wäre und daher der zu verneinenden Welt zugehören und sie daher bejahen müsste.[14] Es lohnt sich diese tiefste und schwierigste Verlegenheit des dem Nihilismus verfallenen Willens zur Macht nochmals mit anderen Worten auszusprechen: Die beabsichtigte Verneinung der wertlos gewordenen Welt müsste in sich die Selbstaufgabe des Willens schließen. Da aber eine solche Selbstaufgabe

14 „Der Nihilismus der Erkenntnis versperrt sich selbst jeden Ausweg, weil er jeden Ausweg aus ihm, jedes Entdecken von Sinn, schon als nihilistisch verdächtigt. Damit ist man aber aus dem Sinnbedürfnis nicht schon heraus, man kann auch jetzt nicht anders als nach einem Sinn im Dasein suchen. Man ‚begreift' nun lediglich, ‚daß man gefoppt wird, und doch ohne Macht [ist], sich nicht foppen zu lassen'." (Stegmaier 1994, 50 f.)

selbst nur in einem Willensakt vollzogen werden kann, wären sowohl diese Weltverneinung als auch die damit zusammenhängende Selbstaufgabe des Willens selbst nichts anderes als Willensakte: „*Das Sein selbst abschätzen*: aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch –: und indem wir Nein sagen, so thun wir immer noch, was wir *sind* … Man muß die *Absurdität* dieser daseinsrichtenden Gebärde einsehen …“ (*N* November 1887–März 1888; 11 [96]; *KSA 13*, 45.)

So befindet sich der menschliche Wille, damit auch der allgemeine Wille zur Macht, dessen er nur eine, wenn auch vielleicht höchste und hervorragendste Erscheinungsform ist, im Angesicht der wert- und sinnlos gewordenen Welt in einer ganz aussichtslosen Lage. Er kann diese Welt nicht mehr schätzen und lieben und kann sie trotzdem nicht verwerfen und verneinen. Das, was er als Schein und Lüge durchschaut hat, kann er nicht mehr wollen und schätzen und trotzdem muss er, da er sich selbst nicht aufheben will, die als scheinbar durschaute Welt auch weiterhin wollen, schätzen und schaffen. Das Ganze der für ihn wert- und sinnlos gewordenen Welt will er am liebsten verneinen und ablehnen, kann es aber nicht, weil dies gleichzeitig seine eigene Selbstaufgabe in sich schließe, wovor er erschrickt.[15]

So gerät der Wille in einen Wirbel entgegengesetzter und sich widersprechender Affekte. Er sucht nach einem Ausweg aus der als wert- und sinnlos erkannten Welt, findet ihn nicht, fällt gebrochen und enttäuscht auf sie zurück, hilflos dazu gezwungen, ohne Glauben und Liebe weiter zu schätzen und zu schaffen. Die dem unlösbaren Widerspruch

15 „Im Streben nach dem Nichts betreibt der Wille aber sine ‚Selbstzerstörung‘. Kann er dann noch Wille zur Macht sein? Das ist allerdings Nietzsches Überzeugung. […] Selbst jeder ‚Untergangsprozess‘ steht ‚noch im Dienste‘ des Willens zur Macht. Auch der Wille zum Nichts ist also Wille zur Macht.“ (Müller-Lauter 1971, 75.) – Die innere Widersprüchlichkeit des Gedankens an eine Selbstaufhebung des Willens, die vor Nietzsche schon bei Schopenhauer, aber auch bei Schelling eine zentrale Bedeutung hatte, bringt Lore Hühn (2002, 173) aufschlussreich auf den Punkt: „Auch dann nämlich, wenn wir uns als Nichtwollende wollen, kommen wir beständig uns selbst in die Quere, ja es meldet sich eine uns überhaupt nicht zur Disposition stehende Tiefenstruktur unseres Tuns und Lassens zu Wort, – eine Struktur, welche unserem Handeln immer schon zuvorkommt, ja die wir gar nicht loswerden und aufheben können, ohne sie im selben Atemzug voraussetzen zu müssen; denn selbst im Wollen eigenen Nichtwollens *wollen* wir.“

entspringende Verzweiflung, Widerwillen und Hass muss er ständig dämpfen und verdrängen. Mit Notwendigkeit wird daraus schließlich entweder ein kranker, perverser Genuss an eigener Ohnmacht oder die allesvernichtende Zerstörungswut, oft auch eine giftige Mischung aus beiden entstehen.

Es könnte befremdend und irritierend sein, wenn sowohl Nietzsche als auch wir in dieser Darstellung seiner Einsichten so massiv die Ausdrücke verwenden, die ansonsten der Psychologie, namentlich der sogenannten Tiefenpsychologie zu eigen sind. Es ist aber nicht möglich, dem ursprünglichsten Kampf und Pathos, als welche sich Nietzsche das Wesentliche des Willens zur Macht letztlich gezeigt hat, auf die Spur zu kommen anders als am Leitfaden der ganz elementaren, überaus wirksamen, obwohl zumeist oder gar immer im Verborgenen bleibenden Trieben und Affekten. Nietzsche selbst hat sie ausdrücklich als die Grundmächte des Daseins verstanden, wovon unter anderem seine Behauptung zeugt, es sei möglich, „unser gesammtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens […] – nämlich des Willens zur Macht“ (*JGB* 187; *KSA 5*, 55) zu erklären. Demselben Zusammenhang gehört seine Annahme, die Moral sei „nur eine *Zeichensprache der Affekte*“ (*JGB* 187; *KSA 5*, 107), sowie seine Grundbestimmung der Psychologie, nach der sie, insofern sie die Triebe und Affekte erforscht und deutet, eigentlich die „Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ und als solche „der Weg zu den Grundproblemen“ (*JGB* 23; *KSA 5*, 39) sei.

Es ist kaum möglich, für dieses verwickelte Geflecht der einander wiedersprechenden und miteinander unablässig kämpfenden Gefühle, Triebe und Affekte, woraus die tiefste Stufe des Willens zur Macht besteht, den angemessenen, alle versammelnden Namen zu finden. Auch Nietzsche selbst gelang dies nur selten, so etwa in seiner *Genealogie der Moral*, wo die dort gegebene eindrucksvolle Schilderung des unlösbaren Selbstwiderspruchs, in den das vom asketischen Ideal geführte Leben, hier als Paradebeispiel aller Moral genommen, im Angesicht der aufklaffenden Leere der Sinnlosigkeit hineingerät und sich verzweifelt dem passiven sowohl wie aktivem Nihilismus als einziger Rettung überlässt, sich mit dem wichtigen Hinweis schließt: „Dies ist Alles im höchsten Grade paradox: wir stehen hier von einer Zwiespältigkeit,

die sich selbst zwiespältig *will*, welche sich selbst in diesem Leiden *geniesst* …" (*GM* III 11; *KSA 5*, 363.)

In der tiefsten Verzweiflung, von der der Wille zur Macht in dieser äußersten Ausweglosigkeit überfallen wird, wandelt er sich zum Willen zum Nichts, womit der Nihilismus seinen höchsten, nicht zu übertreffenden Gipfel erreicht. Um das zu verstehen, um diesen letzten und wohl schwierigsten Schritt in der Erklärung des Nihilismus zu machen, muss man das bedenken, was Nietzsche lebenslang als seine und seines Zeitalters höchste Aufgabe und letzte Hoffnung beschworen hat, nämlich die Umwertung aller Werte. Der passive Nihilismus, der eine Art des mit dem Christentum gemischten Buddhismus ist und sich ohnmächtig an die leer gewordenen Werte der überlieferten Moral klammert, verbietet sich jeden Gedanken daran, dass der einzige Ausweg aus der allgemeinen Sinnlosigkeit im Setzen der wesentlich anderen, von Grund auf neuen Werte besteht. Der aktive Nihilismus sieht seinerseits diese Notwendigkeit ein, findet aber dazu in sich keine zureichende Kraft. Er wäre zwar bereit und vielleicht sogar kräftig genug, neue Werte, Ziele und Zwecken zu setzen, sieht aber ein, dass damit keine wirkliche Lösung erreicht würde. Denn die einzige Umwertung, die den Ausweg und die Rettung aus dem Nihilismus einzig verspricht, ist die Umwertung *aller* Werte. Und das bedeutet nichts anderes als eine von Grund auf neue und andere Art und Weise der Wertung selber, eine solche, welche die Wertung und Schätzung selbst auf einen neuen, ganz anderen Grund versetzt und aus einer neuen, ganz anderen Quelle fließen lässt.[16] Deshalb bleibt auch dieser aktive Nihilismus auf die bestehende Welt, auch wenn er ihre Sinnlosigkeit erkennt, weiter angewiesen und darin gleichsam gefangen, auch wenn seine wesenhafte Ohnmacht hinter der wilden Zerstörungslust verborgen bleibt.

16 „Mit den obersten Werten kommt zugleich das ‚Oben' und die ‚Höhe', das ‚Jenseits', kommt die bisherige *Stelle*, wohin Werte gesetzt werden könnten, im Wegfall. Das bedeutet: die Wertsetzung muß in sich eine andere werden. […] Darin liegt aber: die Weise, *wie* die Werte Werte sind, das Wesen der Werte muß sich wandeln." (Heidegger 1961b, 87.) – So auch Gilles Deleuze (1985, 186): „Man weiß, was Nietzsche mit Umwertung meint: keinen Austausch von Werten, vielmehr einen Austausch des Elements, aus dem der Wert der Werte hervorgeht." – In demselben Sinne auch Volkmann-Schluck 1991, 196.

Es reicht also, obwohl Nietzsches Äußerungen oft missverständlich genug auf das Gegenteil hindeuten, nicht hin, die Werte bloß umzukehren, d. h. an die Stelle der längst üblichen die ihnen entgegengesetzten, in Vergessenheit gerückten oder bewusst verdrängten und verbannten zu stellen. Die neuen Werte müssen einem ganz anderen Ursprung als alle bisherigen entstammen. Was wäre dieser neue Ursprung, diese neue Quelle? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf Spuren von Nietzsches rücksichtslosen Genealogie bis zum Ursprung aller Moral hinabsteigen. In dem späten, in Lenzer Heide niedergeschriebenen Text unter dem Titel „Der europäische Nihilismus" legt Nietzsche dar, wie der Mensch sich durch die Moral – hier grundsätzlich auf „die christliche Moral-Hypothese" eingeschränkt – vom Gefühl seiner „Kleinigkeit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens" gerettet und sich selber den absoluten Wert verliehen hat. Es ist ihm damit gelungen, dass er „der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der Vollkommenheit ließ", wodurch ihm dann „das Übel […] voller Sinn" erschien. Nietzsche glaubt, daraus schließen zu dürfen, die Moral zeige sich dort – und auch sonst, wie es offensichtlich supponiert wird – als

„das große *Gegenmittel* gegen den praktischen und theoretischen *Nihilismus*" (*N* Sommer 1886–Herbst 1887; 5 [71]; *KSA 12*, 211). Die volle Tragweite dieser Überlegung erschließt sich wohl am besten, wenn sie in Zusammenhang gebracht wird mit einer anderen, ebenso späten, hinsichtlich des Nihilismus zentralen, wo gleichfalls die Moral besprochen wird, hier unter dem im Wesentlichen gleichbedeutenden Namen des „asketischen Ideals":

> Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag – *und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn*! […] In ihm war das Leiden *ausgelegt*; die ungeheure Leere schien ausgefüllt; die Tür schloß sich vor allem selbstmörderischen Nihilismus zu. Die Auslegung […] brachte alles Leiden unter die Perspektive der *Schuld* … Aber trotz alledem – der Mensch war damit *gerettet*, er hatte einen Sinn, […] er konnte nunmehr etwas *wollen* – gleichgültig zunächst, wohin, wozu, womit er wollte: *der Wille selbst war gerettet*. (*GM* III 28; *KSA 5*, 411.)

Wie Leid und Übel in der Lenzer-Heide-Aufzeichnung, so macht auch hier Leiden den bestimmenden Hintergrund der ganzen Ausführung. Das Leiden

als solches wäre für den Menschen nicht unerträglich. Das, wodurch es ihm unerträglich wird, ist seine Sinnlosigkeit, das Fehlen jeglicher Antwort auf die Fragen Warum und Wozu.[17] Wenn es keine solche Antwort gibt, geht das Leiden der Auslegung und Wertung des schätzenden Willens verlustig und erscheint dem Menschen als die ungeheure Leere, die ihn fürchten lässt und zum selbstmörderischen Nihilismus drängt. Durch das asketische Ideal, in dem Nietzsche das Wesen der Moral zu erkennen scheint, wird das Leiden als Strafe für die irgendwann und irgendwie begangene Schuld ausgelegt und damit unter die Perspektive der Strafe gebracht. Dadurch wird der willens- und lebensbedrohenden Leere ein allererster Sinn verliehen. Dank dieser Auslegung kann der Wille hemmungslos eben das tun, was er seinem Wesen gemäß tun muss, nämlich etwas Bestimmtes samt seinem Warum und Wozu wollen. Eben damit wird der menschliche Wille und mit ihm der Wille zur Macht selbst gerettet.

Fragen wir in Anlehnung an diese beiden Ausführungen, was ist eigentlich das, wovor der Mensch, und d. h. der in ihm und durch ihn wollende Wille zur Macht, erschrickt und zurückweicht, um durch die Moral – als das Gesamtsystem der Wertschätzungen und die „Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen […], unter denen das Phänomen ‚Leben' entsteht" (*JGB* 19; *KSA 5*, 34) – sich zu retten und am Leben zu erhalten. Manches wurde diesbezüglich von Nietzsche ernannt, etwa der Strom des Werdens und Vergehens, oder das Leid und Übel, auch die Sinnlosigkeit und die ungeheure Leere des Leidens. Ob in allen diesen Namen in Wahrheit eines und dasselbe, obwohl je anders, zum Wort kommt? Vermutlich ja. Alle diese Namen weisen auf dieselbe „*Dauer*, mit einem ‚Umsonst', ohne Ziel und Zweck" hin. Die ungeheure Leere der sinnlosen Dauer ist für Nietzsche – und das wird aus seiner innersten Erfahrung ausgesprochen – „der *lähmendste* Gedanke" (*N* Sommer 1886–Herbst 1887; 5 [71]; *KSA 12*, 213) schlechthin. Um den Willen zu retten, muss dieser Gedanke, und mit ihm die völlige Leere selbst, die in ihm gedacht wird, mit Hilfe der wertsetzenden Moral ausgefüllt und damit überwunden werden.

17 „Das Hauptproblem des Menschen war, daß seinem Willen ein Ziel fehlte. […] Im Vergleich zu diesem Leiden an der Sinnlosigkeit ist alles sonstige Leiden Nebensache." (Brusotti 2001, 114.)

Um die Werte nicht durch bloße Umkehrung umzuwerten, sondern viel ursprünglicher die Wertschätzung selbst auf einen wesentlich anderen Grund zu legen, und d. h. die neuen Werte einer ganz neuen und anderen Quelle entspringen zu lassen, muss der Wille genug Mut und Kraft in sich finden und sammeln, um das Letzte und Schwierigste zu wagen. Er muss bis zum Abgrund des völlig sinn-, zweck- und ziellosen Stromes des Werdens hinabsteigen, und zwar ungeschützt, ohne im Voraus zu wissen, ob dieses Werden ihm auch in dem unmittelbaren Antreffen wie bisher als die ungeheure, das Leben und ihn selbst als Willen aufhebende Leere des unaufhaltsamen Vergehens erscheinen wird. Sowohl der passive Nihilismus mit seiner schwächlichen Anhänglichkeit an die sinnlos gewordene, vom Leben selbst verworfene Werte, wie auch der aktive Nihilismus, der zwar nach dem neuen Wertsetzen strebt, aber der dazu geforderten Kraft entbehrt, suchen, um in der unüberwindlichen Angst vor der aufklaffenden Leere des Werdens sich und damit den Willen zur Macht zu retten, die Zuflucht in der Moral. Nicht von Ungefähr bringt Nietzsche die Moral immer wieder mit der Furcht und Furchtsamkeit zusammen.[18] In dem sich zum Äußersten gesteigerten aktiven Nihilismus leidet der menschliche Wille übermäßig unter dem leeren, sinnlosen Werden, da er in dieser Leere gar nichts findet, was von ihm gewollt, geschätzt und dadurch erst geschaffen werden könnte. Hinzu kommt die Angst des Willens davor, dass er, wenn er den Schritt der beabsichtigten Umwertung wagt, sich selbst preisgeben und aufgeben müsste. In tiefster Stille seines unbewussten Inneren vor diese schwierigste Entscheidung gebracht, entscheidet sich der Menschenwille, und durch ihn der ihn steuernde und beherrschende Wille zur Macht selbst, lieber das Nichts zu wollen, als überhaupt nicht zu wollen.

Wie gesagt kennzeichnet Nietzsche den müden, passiven Nihilismus auch als einen unvollständigen. Diesem Nihilismus verfallener Mensch weiß eigentlich nicht, worum es darin geht und was alles da auf dem Spiel ist. Die ganze Kraft seines Willens erschöpft sich darin, über den wachsenden Wertverlust zu jammern, ihn zu beklagen und sich gleichzeitig darum zu bemühen, diese verlorenen Werte möglichst lange und um jeden Preis zu bewahren. Darin sieht Nietzsche nur einen ärmlichen und verzweifelten Versuch, dem Nihilismus

18 Vgl. *JGB* 197; *KSA 5*, 117.

zu entgehen, ohne die bisherigen Werte umzuwerten, durch den genau das Gegenteil, die weitere Verschärfung des Nihilismus nämlich, hervorgebracht wird.[19]

Dem aktiven, kräftigeren Nihilismus passiert etwas anderes. Seine Absicht, die bisherigen Werte umzukehren, scheitert und bricht zusammen bei dem Anblick des unaufhörlich fließenden Werdens, dessen sinnlose Leere alles Schätzen und Schaffen hindert und unmöglich macht. Aus der Angst davor, im Vollzug der Umwertung aller Werte sich selbst aufzuheben, verzichtet der Wille zur Macht darauf und bleibt so dem unlösbaren Widerspruch ausgeliefert, nicht mehr schätzen zu wollen und trotzdem weiter schätzen zu müssen. Veranlasst durch diese Angst, vermischt mit dem Groll über eigene Ohnmacht und Versagen, wandelt sich der gescheiterte Wille zur Wut der Zerstörung und Vernichtung aller bestehenden Werte und damit der ganzen Welt der nicht mehr wirklich gewollten und trotzdem unbedingt weiter zu setzen müssenden Werte. Am Ende kehrt sich diese Zerstörungswut auch gegen sich selbst und geht so weit, aus Grausamkeit gegen sich auch alles sein Bestes und Schönstes, schließlich auch Gott selbst preiszugeben: „Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb der Geschichte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir alle kennen schon etwas davon." (*JGB* 55; *KSA 5*, 74.)[20]

An diesem bösen Spiel erweist sich am auffälligsten das, was Nietzsche als „Grundtatsache des menschlichen Willens" bezeichnet, „sein *horror vacui*" nämlich. Was ist damit gemeint? Der Wille erschrickt vor der sinnlosen Leere des Werdens, wo er keinen bestimmten Wert, d. h. keinen Zweck und kein Ziel und überhaupt kein bestimmtes Etwas findet und nicht damit rechnen kann, selbst solches schaffen bzw. setzen zu können. Damit kann sich der Wille nicht abfinden. In der unheimlichsten Verlegenheit, ein Ziel unbedingt

19 „Der Grundzug des unvollständigen Nihilismus besteht darin, an die Stelle der alten, entwerteten Werte, nämlich an die Stelle der übersinnlichen Autorität der metaphysischen Welt, andere Werte zu setzen, die ebenfalls eine unbedingte Verbindlichkeit für das Leben garantieren sollen. Aber diese Versuche bringen das Gegenteil des Beabsichtigten hervor: Sein wirken ohne ihr Wollen an der Heraufkunft und der Ausbreitung des Nihilismus mit." (Volkmann-Schluck 1991, 217.)

20 Vgl. dazu Thurnher 2014, 15–35, insb. 24 f.

zu brauchen und andererseits ein Ziel weder finden noch selbst schaffen zu können, entscheidet sich der Wille zu das, was ihm eine Lösung, wenn auch höchst fragwürdige, zu sein scheint: Er „*braucht ein Ziel* – und eher will er noch *das Nichts* wollen als *nicht* wollen" (*GM* III 1; *KSA 5*, 339).

Die drastische, fast mystisch klingende Rede vom Willen zum Nichts, oder ins Nichts, oder, wie es manchmal auch heißt, von der Sehnsucht ins Nichts, von einem Willen also, der das Nichts will, könnte nach der bisherigen Betrachtung vielleicht weniger befremdlich scheinen.[21] Mit dem „Nichts" ist hier kein ontologisch zu verstehendes Nichtseiendes gemeint. Das „Nichts" ist, wie auch das „Sein", für Nietzsche nur ein abstrakter Begriff, des Genaueren ein leeres Wort. Beide erlangten einen bestimmten Sinn erst innerhalb der Perspektive des Lebens, und zwar als Bezeichnung für das jeweilige Maß seiner Kraft, d. h. des ihm eigentümlichen Willens zur Macht. Insofern besagt „das Nichts" in dieser Redewendung nichts anderes als die als Schein durchgeschaute und daher anscheinend völlig wert- und sinnlose Welt bzw. das Leben an der niedrigsten Stufe seiner Kraft.

Der Wille, der auf sich selbst als den notwendig auf ein Ziel gerichteten Machtzuwachs nicht verzichten kann, will diese als wertlos und daher nichtig erkannte Welt immer noch, aber ohne sie wirklich und mit echtem Einsatz zu wollen. Er sieht ein, dass seine Verneinung und sein Abwerfen solcher Welt nach wie vor ein Akt des Willens bleiben muss. Daher der endgültige Verzicht auf die mit der Selbstaufgabe drohenden Umwertung aller Werte. Dadurch wird der Wille zwar erhalten, aber gleichzeitig erfüllt vom tiefen und unaufhebbaren Wiederwillen gegen sich und das Leben im Ganzen, was ihn immer schwächer und machtloser macht. In seiner fortgeschrittenen Verdorbenheit kann der Wille – und ebendarin erkennt Nietzsche das Wesen des asketischen Ideals – sogar in eigener Schwäche, in seinem vermeintlichen Triumph über das volle, und d. h. mächtige und übermächtige Leben, die Quelle der uneingestandenen,

21 Vgl. Stegmaier 1994, 207: „Nietzsches Schlußsatz ‚lieber noch will der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen …' hat immer eine eigentümliche Faszination ausgeübt, aber man hat ihn nie so recht deuten können. Beides könnte darin liegen, daß er selbst paradox ist. Denn es ist offensichtlich selbstwidersprüchlich, das ‚*nicht* wollen' seinerseits zu *wollen*. Aber auch der Gegensatz ‚das Nichts wollen – nicht wollen' ist kein, zumindest kein eindeutiger Gegensatz."

sich verbergenden Macht und heimlichen Genusses finden. Die dämonische, gleichsam diabolische Zauberkraft dieser schlauen Grundhaltung des Willens hat Nietzsche früh entlarvt und zum Ausdruck gebracht: „Freudevolles Leben in der Verachtung des Lebens! Triumph des Willens in seiner Verneinung!“ (*DW* 3; *KSA 1*, 570.)

So führt die Geschichte des Nihilismus, in dem der Wille unbedingt und um jeden Preis sich selbst retten und bewahren will, unausweichlich zum Willen zum Nichts, wo der Wille entweder das Leben und sich scheinbar verneint, in Wahrheit aber beides schwächt und untergräbt, oder, um sich zu bewahren, die als sinnlos durchschaute Welt zerstört. In beiden Fällen, wenn er das Leben und sich untergräbt und entwurzelt, wie auch wenn er die wertvolle und stets von neuem zu bewertende Welt zerstört, geht es dem Willen letztlich ausschließlich darum, sich selbst zu bewahren. Beides „bedeutet […] einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichsten Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein *Wille*!“ (*GM* III 28; *KSA 5*, 411.)[22]

* * *

Damit kommt das großartige Drama des Nihilismus nicht zum Ende. Freilich bestimmen beide hier dargestellten Formen des Nihilismus grundsätzlich unsere Gegenwart und werden sie vermutlich lange noch bestimmen. Die müde Machtlosigkeit des Willens wird in den nächsten Jahrhunderten, so schrieb Nietzsche vor etwa 150 Jahren, weiterwachsen und die Menschen werden stets darum bemüht, durch den betäubenden Rausch und blinde Schwärmerei, durch die Ausschweifungen unzähliger Wollüste als Narkose des Ekels an sich selber, von der aufklaffenden und beängstigenden Leere der wertlos gewordenen Welt den rettenden Abstand zu halten. Gleichzeitig und parallel dazu wird der

22 Dazu sagt Heidegger (1961b, 65): „Nicht das *Nichts* ist das, wovor der Wille zurückschreckt, sondern das *Nichtwollen*, die Vernichtung seiner eigenen Wesensmöglichkeit. Der Schrecken vor der Leere des Nichtwollens – dieser ‚*horror vacui*‘ – ist ‚die Grundtatsache des menschlichen Willens‘. Und gerade aus dieser ‚Grundtatsache‘ des menschlichen Willens, daß er lieber noch *Wille zum Nichts* ist als *Nichtwollen*, entnimmt Nietzsche den Beweisgrund für seinen Satz, daß der Wille in seinem Wesen Wille zur Macht sei.“

aktive Nihilismus dazu führen, dass „jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte aufeinander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihresgleichen haben" (*FW* 362; *KSA 3*, 610), und dass es „Kriege geben [wird], wie sie noch keine auf Erden gegeben hat" (*EH* Schicksal 1; *KSA 6*, 306).

Trotz dieser wachsenden Verwüstung des Lebens birgt der nihilistische Zeitalter nach Nietzsches Ansicht in sich die Möglichkeit der echten, im wahren Sinne des Wortes rettenden Umwertung aller Werte, dessen also, wovor der passive sowohl wie der aktive Nihilismus im Schrecken zurückweichen. Nietzsche besteht darauf, dass sich das Wesen des Nihilismus weder im kopflosen Behalten-Wollen des Alten und Bisherigen noch in der bloßen Verneinung und Zerstörung erschöpft. Seinem Wesen nach und zu Ende gedacht erweist sich der Nihilismus als der krisenhafte Zwischenzustand, der insofern pathologisch ist, als in ihm aus dem jetzigen Fehlen am Sinn durch eine ungeheure und falsche Verallgemeinerung der Schluss auf gar keinen Sinn gezogen wird.[23] Diese verhängnisvolle und irreführende Verallgemeinerung sei überall dort am Werk, wo aus der Tatsache, dass eine Interpretation der Welt und ihres Sinnes zugrunde gegangen ist, und aus dem damit zusammenhängenden Glauben, dass diese Interpretation die einzig mögliche war, der voreilige Schluss gezogen wird, „als ob es gar keinen Sinn im Dasein gäbe, als ob alles umsonst *sei*" (*N* Sommer 1886–Herbst 1888; 5 [71]; *KSA 12*, 212).

23 Zum „Pathologischen" am Nihilismus vgl. die wohl treffende Erklärung bei Eugen Fink, wo aber merkwürdigerweise die wesenhafte Fülle der Erscheinungen des Nihilismus auf eine einzige eingeschränkt wird: „Der Nihilismus ist ein pathologischer Zwischenzustand, eine Zwischenzeit, in der ein Weltalter zu Ende geht und ein neues heraufsteigt; er ist pathologisch, weil er eine Veränderung des Menschenwesens mit sich bringt, die sich wie eine große Krankheit ausnimmt. Der Mensch wertet, sofern er Mensch ist. Werten ist nicht ein Verhalten, das in seinem Belieben liegt, das er sann und dann vollzieht. Er existiert als Mensch wesentlich im Werten, er bewegt sich in einem mehr oder weniger ausdrücklichen System von Werten, er hat je schon eine Grundstellung bezogen. Das Menschenleben ist von Idealen geführt, wenn gleich wir alltäglich immer hinter den Idealen zurückbleiben; und wenn nun dieses Wert-Verhalten gleichsam im ganzen sich so verwandelt, daß ‚nichts' mehr gilt, nichts mehr etwas wert ist, wenn alles im Modus der Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit erscheint, so ist das Leben in eine Anomalie gekommen, ist ‚pathologisch' geworden. Streng gedacht, hört es nicht auf zu werten, aber es wertet jetzt nach einem unheimlichen Maß: der herrschende Wert ist das *Nichts*." (Fink 1986, 154.)

Dementgegen besteht Nietzsche darauf, dass der Nihilismus ein gleichsam doppelsinniger Zwischen- und Übergangszustand ist.[24] Er hat sich sein ganzes Leben lang darum bemüht, die unauffälligen und tief versteckten Grundströmungen des gegenwärtigen Zeitalters, dieses vielfältig zerstreuten und in sich zwiespältigen geschichtlichen Zwischenzustands möglichst genau zu verstehen und deuten, um daran die Graden der Zu- oder Abnahme des Willens zur Macht zu ermessen. Gleichzeitig warf er inmitten des bösen Zusammenspiels vom passiven und aktiven Nihilismus den halbversteckten Seitenblick auf die Möglichkeit eines tieferen und gründlicheren, daher auch weiterreichenden und vermutlich erlösenden, da vom Grund auf ja-sagenden Nihilismus.[25] Damit im Sicht hat er den kühnen Satz gewagt, „[d]er Glaube, daß es gar keine Wahrheit giebt, der Nihilisten-Glaube", sei für einen Philosophen, also „einen, der als Kriegsmann der Erkenntnis unablässig mit lauter häßlichen Wahrheiten im Kampfe liegt", nichts anderes als „ein großes Gliedererstrecken" (*N* November 1887–März 1888; 11 [108]; *KSA 13*, 51). Dieses überheblich

24 „Die Entwertung der bisherigen obersten Werte führt zunächst dahin, daß die Welt wertlos aussieht. Die bisherigen Werte sind zwar entwertet, aber das Seiende im Ganzen bleibt, und die Not, eine Wahrheit über das Seiende aufzurichten, steigert sich nur. Die Unentbehrlichkeit von neuen Werten drängt sich vor. Die Setzung neuer Werte kündigt sich an. Ein Zwischenzustand entsteht, durch den die gegenwärtige Weltgeschichte hindurchgeht. Dieser Zwischenzustand bringt es mit sich, daß gleichzeitig die Rückkehr der bisherigen Wertewelt noch erhofft, ja noch betrieben und dennoch die Gegenwart einer neuen Wertewelt gespürt und, wenngleich wider Willen, schon anerkannt wird. Dieser Zwischenzustand, in dem die geschichtlichen Völker der Erde ihren Untergang oder Neubeginn entscheiden müssen, dauert solange, als der Anschein sich aufrecht erhält, die geschichtliche Zukunft sei noch durch einen vermittelnden Ausgleich zwischen den alten und den neuen Werten der Katastrophe zu entziehen." (Heidegger 1961b, 276 f.)

25 „Nietzsche versteht unter Nihilismus die Entwertung der bisherigen obersten Werte. Aber Nietzsche steht zugleich bejahend zum Nihilismus im Sinne einer ‚Umwertung aller bisherigen Werte'. Der Name Nihilismus bleibt daher mehrdeutig und, in die Extreme gesehen, zunächst immer zweideutig, insofern er einmal die bloße Entwertung der bisherigen obersten Werte bezeichnet, dann aber zugleich die unbedingte Gegenbewegung zur Entwertung meint." (Heidegger 1977, 224.) – Vgl. auch Kuhn 2000, 297: „Der Nihilismus ist insofern zweideutig, als er sich als Anzeichen des Verfalls oder des Aufschwungs manifestieren kann. Im radikalen und extremsten Nihilismus ist die Überwindung des Nihilismus angelegt."

anmutende Bekenntnis war für ihn sogar so wichtig, dass er es bald fast wortwörtlich wiederholt.[26]

Was ist dieser tiefergehende und weiterreichende Nihilismus, den Nietzsche für sich in Anspruch nimmt und damit sich den Recht verschafft, von sich zu sagen, er sei „der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, – der ihn hinter sich, unter sich, außer sich, hat" (*N* November 1887–März 1888; 13 [411]; *KSA 13*, 190)? Worin besteht das Wesen dieses ausgesprochen zwiespältigen, zweideutigen, unbedingt zur Entscheidung drängenden Nihilismus,[27] den Nietzsche immer anders bezeichnet, so etwa als extremsten, vollkommenen, grundsätzlichen, ekstatischen, und von dem er sogar vermutet, er könnte „*eine göttliche Denkweise*" (*N* Herbst 1887; 9 [41]; *KSA 12*, 354) sein?

Vielleicht wäre es am besten, diese Fragen vorläufig zu beantworten durch die genauere Erklärung seines Unterschieds vom aktiven Nihilismus, dessen Grundzüge zu diesem Zweck nochmals zusammenzufassen sind. In diesem Nihilismus stoßt der Wille zur Macht durch die Einsicht in die Sinn- und Wertlosigkeit der Welt sowie aller sie bestimmenden und steuernden Werten auf das der Welt zugrundeliegende, unaufhaltsam strömende Werden. Hinter dem als Irrtum und Schein durchschauten Netz der moralischen Wertschätzungen und Vernunftkategorien tut sich dieses Werden auf als die ungeheure, ob ihrer vollen Sinn-, Wert- und Bestimmungslosigkeit erschreckende Leere. Der Wille zur Macht kann aber, da er seinem Wesen nach immer etwas Bestimmtes wollen, schätzten und erst damit auch schaffen muss, dieses als völlige Leere erscheinende Werden nicht wollen. Er weicht davor zurück und kehrt sich, um sich zu retten und zu bewahren, wieder der wertlos gewordenen Welt zu, die er, da er seinem Wesen nach nichts anderes ist als Schätzen, Bewerten und Schaffen, weiter schätzen und bewerten muss. Jedoch will der Wille dies nicht mehr wirklich, da ihm inzwischen die notwendige und unaufhebbare

26 Vgl. *N* Frühjahr–Sommer 1888; 16 [30]; *KSA 13*, 491.

27 „Nihilismus als Verneinung bisheriger Versuche, in Natur und Geschichte einen Sinn vorzufinden, zeigt ein doppeltes Gesicht. Er ist einerseits Symptom der Sinnmüdigkeit, andererseits stellt er den Willen zum Nichts vor die radikale Situation, in der es nur die Alternative zwischen Selbstvernichtung und Selbstbejahung durch eigenes Sinnschaffen gibt." (Kaulbach 1980, 108.)

Scheinhaftigkeit und Verlogenheit gleichsam alles Schätzens und Bewertens ersichtlich geworden ist. Aus der Verzweiflung des Willens zur Macht in dieser unlösbar widersprüchlichen Lage verwandelt er sich zum Willen zum Nichts, der die scheinbare Welt zwar zwangsmäßig weiter schafft, jedoch ohne an sie glauben und sie lieben zu können. Daher verzweifelt er weiter, verachtet sowohl die scheinbare Welt als auch sich selbst und überlässt sich, vom Ekel, Hass und Zorn krank, immer mehr dem Grimm und der Zerstörung.

Das passiert dem aktiven Nihilismus, weil er der Begegnung mit der Leere des völlig unbestimmten und sinnlosen Werdens nicht gewachsen ist. Der Gedanke von einer unaufhörlichen Dauer ganz umsonst, ohne Ziel und Zweck, ist für ihn der im höchsten Maß lähmende, ganz unerträgliche Gedanke. Damit erweist sich dieser Nihilismus als ein solcher, der zwar gegenüber dem bloß passiven Nihilismus kräftiger ist und die dort waltende Schwäche und Müdigkeit hinter sich gelassen hat, der aber selbst immer noch nicht kräftig, mutig und furchtlos genug ist, um die ungeheure Aufgabe der Umwertung aller Werte ausführen zu können. Daher Nietzsches wiederholte Hinweise darauf, dass „es das **Maaß der Kraft** ist, wie sehr wir uns die *Scheinbarkeit*, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehen können, ohne zu Grunde zu gehen“ (*N* Herbst 1887; 9 [41]; *KSA 12*, 354).

Wonach Nietzsche selbst unermüdlich sucht, was er als das ihn zutiefst quälende, bewegende und leitende empfindet, ist ein Nihilismus, der nur bedingterweise so benannt werden soll, mit seinem Worten der „‚Nihilism‘ als Ideal der *höchsten Mächtigkeit* des Geistes, des überreichsten Lebens: theils zerstörerisch theils ironisch“ (*N* Herbst 1887; 9 [39]; *KSA 12*, 352). Das sei der „extremste“ Nihilismus, ein solcher, der durch die Einsicht darin, dass „es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein ‚Ding an sich‘ giebt“, nicht zugrunde geht und sich nicht furchtsam davor abwendet, sondern vielmehr „den Werth der Dinge gerade dahinein [legt], daß diesem Werthe *keine* Realität entspricht und entsprach“ (*N* Herbst 1887; 9 [35]; *KSA 12*, 350). Im unserem durchaus zweideutigen und gierig nach der Entscheidung drängenden geschichtlichen Zwischenzustand entscheidet sich Nietzsche in seiner „Experimental-Philosophie […] versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus“ vorwegzunehmen. Damit will er keineswegs sagen, dass diese Philosophie „bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem

Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem *dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl." (*N* Frühjahr–Sommer 1888; 16 [32]; *KSA 13*, 492.)

Ist es Nietzsche letztlich gelungen, die von ihm aufgeworfene ungeheure, kaum zu ermessende Aufgabe der Umwertung aller Werte befriedigend zu lösen? Hat er, der sich selbst als Europas ersten und vollkommensten Nihilisten wusste, den Nihilismus überwunden und hinter sich gelassen? Ist die These von seinem Scheitern an dem zu hoch gesetzten Ziel, die immer wieder umher verbreitet wird, überzeugend genug? Ist es wirklich so – wie ein ernst zu nehmender und für das Verständnis von Nietzsches Philosophie zweifelsohne verdienstvoller Interpret sagt –, dass „den Leser Nietzsches an entscheidenden Stellen etwas wie eine Öde überfallen kann, daß ihn das Endigen in nicht sprechenden Symbolen enttäuscht, daß ein leeres Werden, eine leere Bewegung, ein leeres Schaffen, eine leere Zukunft das stumme letzte Wort zu sein scheint" (Jaspers 1981, 431)?

Darüber ist nicht voreilig zu urteilen. Um dazu etwas Sinnvolles sagen zu können, tut es Not, sich zunächst vorbehaltslos auf das Eigentümlichste seiner Philosophie einzulassen, vor allem auf das, was er als „das Dionysische", „Amor fati" und „die ewige Wiederkehr des Gleichen" bezeichnet. Die gründliche und allseitige, auch auf die anscheinend nebensächlichen, flüchtig und am Rande angedeuteten Äußerungen eingehende Interpretation seines nach wie vor rätselhaften Hauptwerks *Also sprach Zarathustra*, welches er als die zu Ende gebrachte Lösung des „jasagende[n] Teil[s]" (*EH* Jenseits 1; *KSA 6*, 350) seiner Aufgabe und – wie es in einem Brief steht – „eine Art Abgrund der Zukunft" (Nietzsche 1986, VI, 479) empfand, dürfte dabei nicht erspart werden. Zum Ausklang und als eine Art Mahnung und Ermutigung seien in diesem Sinn seine hoffnungsvollen und zukunftsträchtigen Worte angegeben:

> Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird als von dem, *was aus ihm wachsen mußte*, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgiebt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muß einst kommen* … (*GM* II 24; *KSA 5*, 336.)

Bibliography | Bibliografija

Barbarić, Damir. 2011. *Im Angesicht des Unendlichen. Zur Metaphysikkritik Nietzsches.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2013. „Glück des Kreises." In *Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten? Friedrich Nietzsches „wahre" und „scheinbare" Welte. Nietzscheforschung 20*, hrsg. von R. Reschke, 47–69. Berlin: Akademie Verlag.

Brusotti, Marco. 2001. „Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose." *Nietzsche-Studien* 30: 107–132.

Deleuze, Gilles. 1985. *Nietzsche und die Philosophie* [Orig.: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962]. Aus dem Französischen von B. Schwibs. Frankfurt am Main: Syndikat, EVA.

Fink, Eugen. 1986. *Nietzsches Philosophie* [[1]1960]. 5. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.

Gerhardt, Volker. 1992. *Friedrich Nietzsche.* München: C. H. Beck.

Heidegger, Martin. 1961a. *Nietzsche I*. Pfullingen: Neske.

---. 1961b. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.

---. 1977. „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'." In M. Heidegger, *Holzwege*. *GA 5*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Hühn, Lore. 2002. „Die Wahrheit des Nihilismus." In *Interpretationen der Wahrheit*, hrsg. von G. Figal, 143–181. Tübingen: Attempto.

Jaspers, Karl. 1981. *Nietzsche*. Vierte, unveränderte Auflage. Berlin/New York: De Gruyter.

Kaulbach, Friedrich. 1980. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien: Böhlau Verlag.

Kuhn, Elisabeth. 1992. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus.* Berlin/New York: De Gruyter.

---. 2000. „Nihilismus." In *Nietzsche-Handbuch*, hrsg. von H. Ottmann, 293–298. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Le Rider, Jacques. 1997. *Nietzsche in Frankreich*. Aus dem Französischen von Heinz Jotho, mit einem Nachwort von Ernst Behler. München: Wilhelm Fink Verlag.

Müller-Lauter, Wolfgang. 1971. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: De Gruyter.

Nielsen, Cathrin. 2014. *Zeitatomistik und „Wille zur Macht"*. Tübingen: Attempto.

Nietzsche, Friedrich. 1986. „An Erwin Rohde, 22. Februar 1884." In F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Studienausgabe in 8 Bänden. Bd. 6*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 479. Berlin/ New York/München: De Gruyter, DTV.

---. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden.* Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/New York: De Gruyter, DTV. [Zitiert als *KSA*.]

Pearson, Keith Ansell. 2000. „Nietzsche's Brave New World of Force. On Nietzsche's 1873 'Time Atom Theory' Fragment and the Matter of Boscovich's Influence on Nietzsche." *The Journal of Nietzsche Studies* 20: 5–33.

Schmid, Holger. 1984. *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sommer, Andreas Urs. 2009. „Nihilism and Skepticism in Nietzsche." In *A Companion to Nietzsche*, ed. by K. A. Pearson, 250–269. Oxford: Blackwell Publishing.

Stegmaier, Werner. 1994. *Nietzsches „Genealogie der Moral"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Thurnher, Rainer. 2014. „Erscheinungsformen des Nihilismus und deren Manifestation in Befindlichkeiten bei Nietzsche." In *Nietzsche, der Nihilismus und die Zukünftigen*, hrsg. von D. Peterzelka, J. Pfeferkorn und N. Corall, 15–35. Tübingen: Attempto.

Vercellone, Federico 1998. *Einführung in den Nihilismus* [Orig.: *Introduzione al nichilismo*, Roma/Bari 1992]. Aus dem Italienischen von N. Bickert. München: Wilhelm Fink Verlag.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz. 1991. *Die Philosophie Nietzsches*. Hrsg. von B. Heimbüchel. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Volpi, Franco. 1996. *Il nichilismo.* Roma/Bari: Laterza.

Whitlock, Greg. 1997. „Examining Nietzsche's ‚Time Atom Theory' Fragment from 1873." *Nietzsche-Studien* 26: 350–360.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.2
UDC: 165.721

William James's Assessment of Nihilism as a Psychological Phenomenon

Jon Stewart

Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, Klemensova 19, 811 09 Bratislava, Slovak Republic

jon.stewart@savba.sk

Abstract

The present article examines the contribution to the problem of nihilism found in the American philosopher and psychologist William James, specifically in his essay "Is Life Worth Living?" from 1896 and the chapter "The Sick Soul" from his *The Varieties of Religious Experience* from 1902. At the age of 27, James suffered a period of intense depression that lasted from the fall of 1869 until the spring of 1870. This experience shaped his views on nihilism. The present article argues that James's proposed solution

to the problem of nihilism, although formulated rather differently, is in essence the same as that of Jean Paul and the Danish thinker Poul Martin Møller. James's originality can be found in his treatment of the issue as a psychological problem.

Keywords: nihilism, psychology of religion, depression, meaninglessness, despair.

Opredelitev nihilizma kot psihološkega pojava pri Williamu Jamesu

Povzetek

Članek obravnava prispevek ameriškega filozofa in psihologa Williama Jamesa o problemu nihilizma, zlasti v njegovem eseju »Ali je življenje vredno življenja?« iz leta 1896 in poglavju »Bolna duša« v knjigi *Raznolikost religioznega izkustva* iz leta 1902. Pri 27 letih je James doživel obdobje hude depresije, ki je trajalo od jeseni 1869 do pomladi 1870. Ta izkušnja je oblikovala njegove poglede na nihilizem. Pričujoči članek ugotavlja, da je rešitev problema nihilizma, ki jo predlaga James, čeprav je formulirana precej drugače, v bistvu podobna tisti, ki jo najdemo pri Jeanu Paulu in danskem mislecu Poulu Martinu Møllerju. Jamesovo izvirnost je mogoče najti v njegovi obravnavi nihilizma kot psihološkega problema.

Ključne besede: nihilizem, psihologija religije, depresija, nesmisel, obup.

In my recent book *A History of Nihilism in the Nineteenth Century*, I focused primarily on the discussions about nihilism in the German-speaking world (Stewart 2023). This allowed me to tell a generally continuous story about the views concerning the perceived threat of the sense of meaninglessness during the period in question. As with any survey book of this kind, I regretted the many authors and works that could only be mentioned briefly or had to be omitted altogether. Of these regrets, one in particular stood out. While writing the book, I came to a deeper appreciation of how many works in the Anglophone tradition are concerned with the issue of nihilism. While I included a chapter on Lord Byron and Shelley, I felt that much more could be done.

In the present article, I will try to say more about the contributions toward the issue of nihilism in the English-speaking world. Specifically, I will focus on the American philosopher and psychologist William James. One commentator states: "His work can best be approached in terms of his personal confrontation with nihilism." (McDermott 1977, xx.)[1] This claim is insightful and explains much of James's written *corpus*. Particularly worthy of discussion in this context are two works, first the essay "Is Life Worth Living?" from 1896, and then the chapter "The Sick Soul" from his *The Varieties of Religious Experience* from 1902. These works were written at a time of great scientific and technical advance, including discussions about Darwin's theory of evolution and the birth of the social sciences. James is known for his radical empiricism and his focus on perception, but there is also a religious strand that runs through his thought. While this is non-denominational, James does defend the idea of a transcendent world beyond what we know from our perception.

Like so many of the other thinkers treated in *A History of Nihilism in the Nineteenth Century*, James was a trained scientist. His understanding of the problem of nihilism is, like those other figures, shaped by his appreciation

1 See also Crosby 1993.

This work was produced at the Institute of Philosophy of the Slovak Academy of Sciences, v.v.i. It was supported by the Agency VEGA under the project *The Principle of Humanity in the Context of Contemporary Conflicts. Existential and Phenomenological Challenges* (VEGA 2/0130/23).

for the secular scientific world-view, which by the end of the 19th century had firmly established itself. James's response to nihilism is defined by his psychological approach, which means that he sidesteps the issue as a metaphysical problem. I wish to argue that his proposed solution to the problem of nihilism, although formulated rather differently, is in essence the same as that of Jean Paul and the Danish thinker Poul Martin Møller, both of whom were treated in my book (Stewart 2023, 35–63, 73–200). James's originality can be found in his treatment of the issue as a psychological problem.

I. James and nihilism: The biographical context

As a young man, James struggled with health issues, both physical and mental. From 1867–68, he studied medicine in Germany, after which he returned and completed his medical degree at Harvard in 1869 at the age of 27. In the following months, plagued with self-doubt, he suffered a period of intense depression that lasted from the fall of that year until the spring of 1870.[2] During this period, he even contemplated suicide. Living again at home after two years abroad, James seems to have been uncertain about the future direction of his career and despaired of the meaning of his life. Moreover, he was vexed by reductive empiricism that was becoming popular at the time. He struggled with the conundrum caused by Darwin's theory of evolution, which implied materialism and thereby determinism. This meant that humans have no freedom to determine their own fate.

In 1920, James's son published a two-volume collection of his father's letters. In this edition, he describes his father's depression as follows:

> It was during this period that such doubts invaded his consciousness in a way that was personal and intimate and, for the time being, oppressive. He was tormented by misgivings which almost paralyzed his naturally buoyant spirit. Bad health, a feeling of the purposelessness of his own particular existence, his philosophic doubts and his constant

2 See: Perry 1996, 19–126; Allen 1970, 9–10; McDermott 1987, 94–97; and Kuklick 1977, 160–161. See also James's "1869–1872: Invalidism in Cambridge" (James 1920, Vol. 1, 140–164) and James's "Personal Depression and Recovery" (James 1997, 3–8).

> preoccupation with them, all these combined to plunge him into a state of morbid depression. (James 1920, Vol. 1, 145.)

In a letter to his friend Harry Bowditch dated December 29, 1869, James himself portrays his condition as follows:

> I am a low-lived wretch, I know, for keeping you all this time unwritten-to. I have been a prey to such disgust for life during the past three months as to make letter writing almost an impossibility […]. To tell you about matters at home: My own condition, I am sorry to say, goes on pretty steadily deteriorating in all respects, in spite of a fitful flash up for six weeks this summer […]. But I literally have given up all pretense to study or even to serious reading of any kind, and I look on physiology and medicine generally as dim voices from a bygone time. (Quoted from: Perry 1996, 119.)

Only a few months after having finished his degree, James seems to have lost all desire to pursue a career in medicine. This crisis has been seen as a key turning point in James's life (see Perry 1996, 122, and McDermott 1987, xxvii, xxix).

In his *The Varieties of Religious Experience*, James describes a report of an experience of nihilism that he claims to quote from the original French. He introduces the passage as follows:

> The worst kind of melancholy is that which takes the form of panic fear. Here is an excellent example, for permission to print which I have to thank the sufferer. The original is in French, and though the subject was evidently in a bad nervous condition at the time of which he writes, his case has otherwise the merit of extreme simplicity. I translate freely. (James 2002, 127.)[3]

He later revealed that this was an own autobiographical account of his own depression;[4] however, there remains debate about whether this refers

3 In what follows all references to this work will be to this edition.

4 See James's "1869–1872: Invalidism in Cambridge" (James 1920, Vol. 1, 145): "When he wrote the chapter on the 'sick soul' thirty years later, he put into it an account of this

specifically to the crisis of 1869–70 (McDermott 1977, xxvii–xxviii). In any case, the oft-quoted passage reads as follows:

> Whilst in this state of philosophic pessimism and general depression of spirits about my prospects, I went one evening into a dressing-room in the twilight to procure some article that was there; when suddenly there fell upon me without any warning, just as if it came out of the darkness, a horrible fear of my own existence. Simultaneously there arose in my mind the image of an epileptic patient whom I had seen in the asylum, a blackhaired youth with greenish skin, entirely idiotic, who used to sit all day on one of the benches, or rather shelves against the wall, with his knees drawn up against his chin, and the coarse gray undershirt, which was his only garment, drawn over them inclosing his entire figure. He sat there like a sort of sculptured Egyptian cat or Peruvian mummy, moving nothing but his black eyes and looking absolutely non-human. This image and my fear entered into a species of combination with each other. That shape am I, I felt, potentially. Nothing that I possess can defend me against that fate, if the hour for it should strike for me as it struck for him. There was such a horror of him, and such a perception of my own merely momentary discrepancy from him, that it was as if something hitherto solid within my breast gave way entirely, and I became a mass of quivering fear. After this the universe was changed for me altogether. I awoke morning after morning with a horrible dread at the pit of my stomach, and with a sense of the insecurity of life that I never knew before, and that I have never felt since. It was like a revelation; and although the immediate feelings passed away, the experience has made me sympathetic with the morbid feelings of others ever since. It gradually faded, but for months I was unable to go out into the dark alone. (James 2002, 127–128.)

This passage illustrates the depth of James's first-hand appreciation of existentialist crises of nihilism.

experience. He still disguised it as the report of an anonymous 'French correspondent.' Subsequently he admitted to M. Abauzit that the passage was really the story of his own case, and it may be repeated here, for the words of the fictitious French correspondent, who was really James, are the most authentic statement that could be given." See also Kallen 1953, 25.

James emerged from this period of depression by embracing a basic principle that would guide his thinking subsequently. He believed that although there are no certainties about the divine or human meaning, nonetheless humans are creative beings with energy and will. This means that they have infinite possibilities. These facts alone are enough, he thought, to overcome the debilitating doubts of nihilism. The problem of nihilism itself is not thereby solved, but with this new disposition to it, James was able to find solace in life. This allowed him to take up his work again and pursue his academic goals. In his subsequent works, James tries to articulate in more detail his newly found view.

After his crisis, James began working on his research again, and in 1872, he received an appointment at Harvard and began his teaching career the following year. This provided him with stability and purpose that he seemed to have been lacking.

II. James's argument with the person contemplating suicide in "Is Life Worth Living?"

Initially, "Is Life Worth Living?" was given as a lecture by James at Harvard University at the Young Men's Christian Association in May 1895. James gave the same lecture subsequently for the Society for Ethical Culture in Philadelphia and for the School of Applied Ethics in Plymouth. It was first printed as an article in the *International Journal of Ethics* in October of the same year (James 1895, 1–24). The piece was then published as an independent monograph in 1896 (James 1896). The following year, James reprinted it in his collection *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (James 1897). The article has subsequently been reprinted in different anthologies of James's writings.

By the time he gave this lecture, James had been teaching at Harvard for two decades. His main fields of instruction from 1873 until 1881 were physiology, anatomy, and psychology. Only in 1881 was he made an assistant professor in philosophy. He returned to psychology in 1889 when he was given an endowed chair. This was the position that he held at the time he gave the lecture.

This fact explains James's general approach to the issue of nihilism. He frames the issue in terms of the question asked in the title of the lecture: "Is life worth living?" He imagines a person posing this question and contemplating

suicide. With this way of framing the issue, James anticipates Camus's well-known claim at the beginning of *The Myth of Sisyphus* that suicide is the "one serious philosophical problem" (Camus 1955, 3). James tries to come up with reasons to persuade the person not to commit suicide despite whatever hardships the person must endure. This approach is very different from a purely philosophical reflection that is concerned with the question of whether there is any intrinsic value in human life and existence. This is the way that thinkers, such as Nietzsche, approach the issue. James never mentions the term "nihilism" anywhere in the lecture. For him, the issue of meaning is not one for the epistemologist or metaphysician, but instead it is one for psychology. He thus frames the issue as a practical one of dissuading a depressed person from committing suicide.

Presumably during his crisis of depression in 1869–1870, James rehearsed several arguments with himself concerning suicide and meaning. Although he gave the lecture many years later, this theme doubtlessly struck a very personal note for him. What he presents is not a research article based on scholarly work; the only references that he gives are literary ones. Rather, it is in a sense a self-reflection on his own experience some fifteen years earlier. The imaginary person whom James invokes in his lecture is thus he himself during this period of personal crisis.

Evidence for James's approach can immediately be found in the language that he uses to describe the nihilistic sense that life is not worth living. He refers to it as a "disease" (James 1956, 39, 49)"[5] that requires a "remedy" (ibid., 39). He talks about "stages of recovery from this disease" (ibid.). He does not use these terms metaphorically as Nietzsche does. He really takes nihilism to be a clinical issue. The fictional person contemplating suicide is regarded as a patient in need of psychological help.

Like other thinkers, James describes the crisis of nihilism as being connected with religion (ibid., 42). One is taught traditional religious beliefs, which offer comfort in the face of the existential questions. Religion assures us that the world is a cosmos created by a God who is well-disposed towards human

5 This edition is an unaltered reprint of the 1897 collection of the same name. In the following, all references to this essay will be to this edition.

beings. But as people grow older, they come to perceive a disconnect between this positive picture and the pain and suffering that they actually perceive in the world around them. Based sheerly on a scientific observation, it seems that the universe is entirely indifferent to human needs. Nature acts according to its own laws without concern for humanity. James's point is that one's reaction of shock and despair to the realization of this nihilistic, scientific world-view can only take place against the background of a previously held religious view. If one had not assumed that there was a loving God who created a universe for the benefit of human beings in the first place, then the scientific, atheist view would not be such a terrible shock, leading to despair (ibid., 43).

For James, the next step after the realization of the scientific world-view is that of rebellion (ibid., 44), and here he anticipates Camus's concept of metaphysical rebellion (Camus 1956). Having been bitterly disappointed in a God who apparently created a universe for humans to suffer and die with no consolation, people immediately rebel. It is thought that a God who treats human beings in this way is not worthy of veneration. This protest at least allows one to feel a sense of freedom and emancipation (James 1897a, 46), despite the fact that, as a product of nature, one is still subject to suffering and death.

James's main argument concerning the question of meaning is based on the basic psychological constitution of human beings. He points out the fact that merely believing in something can indeed make it possible in the sense that, if one thought that something was impossible to accomplish, then one would never even try to do so, or if one were obliged to do so, it would only be a feeble, half-hearted attempt. The negative preconception thus limits our possibilities in the world. By contrast, another person who fully believes that a specific thing indeed can be done would throw themselves into the task with all their energy and abilities. In many cases, such people would experience success, because their very belief in it serves as a motivation for them to mobilize all their abilities towards this end. In modern psychology, this phenomenon is referred to as self-efficacy. Modern psychological research confirms that those who have an optimistic view of their potential are more motivated and more successful in different contexts (see Bandura 1997 and Schwarzer 1992).

Given this psychological fact of human nature, it follows that it is better to have a positive and optimistic disposition about the meaning of one's life, even

if this cannot be rationally grounded by science. We must put the metaphysical question aside, or place it, so to speak, in the noetic brackets. We should instead focus on the unambiguous and empirically demonstrable positive results for our life that the optimistic, believing disposition facilitates. The conviction that success is possible helps one to realize one's ends.

This solution to the problem of suicide is in line with James's general pragmatist program. Truth in the abstract is meaningless. Instead, the truth concerns people and how they live their lives. Therefore, the truth of the question of the meaning of life is not an abstract metaphysical question. Rather, it is a question of what is conducive to a flourishing life. His proposed solution does not involve arguing for the metaphysical truth of the meaning of life; indeed, he concedes that this cannot be established by means of rationality. However, he thinks, it can be established from the perspective of the lived experience of a person. Believing itself has a *de facto* positive power in one's life. Therefore, James claims that it would be absurd to deprive people of this based on abstract metaphysical principles. He takes the stiff insistence on such principles as unreflective dogmatism and pedantry.

The two approaches, while related, are different kinds of problems, one philosophical and one psychological. With regard to the philosophical problem, James remains a skeptic (see Crosby 1993), believing that no definitive solution can be found based on science or rationality. He grants that his solution for the person disposed towards suicide is no solution to the metaphysical problem of nihilism. By contrast, for the practical psychological problem, a solution does indeed present itself in the positive disposition that the believer has. This is typical of James's thinking, as one commentator writes: "His philosophy was never a mere theory, but always a set of beliefs which reconciled him to life and which he proclaimed as one preaching a way of salvation." (Perry 1996, 122.) James's position has an echo of Kant's arguments of the value of the postulates of practical reason, which, although not proven metaphysically, must be assumed for ethics to make any sense.[6]

6 Note that this view was developed later by James's contemporary, the neo-Kantian

In the lecture, James defines "religion" as the belief in some kind of transcendent order beyond the visible universe that defies our comprehension. He clearly believes that the meaning of life is connected to the existence of this transcendent order. While science condemns such a view as ungrounded superstition, James argues that it is not illogical or irrational to hold a belief of this kind:

> Now, I wish to make you feel […] that we have a right to believe the physical order to be only a partial order; that we have a right to supplement it by an unseen spiritual order which we assume on trust, if only thereby life may seem to us better worth living again. (James 1897a, 52.)

It will be noted that James makes a similar argument a year later in his lecture "The Will to Believe," which was published in 1896.[7] In this piece, James argues that religious belief is not irrational, even if it cannot be grounded scientifically. On the face of it, this seems to be a very dubious claim. It does not matter if we would like something to be true, since it gives us the sense that life is worth living. Metaphysical truth should be indifferent to our wishes. Something is true or false, something exists or does not exist, regardless of our personal hopes and desires. As a scientist, one is not permitted to make ungrounded assumptions of any kind.

James, however, argues that in the development of the sciences, scientists themselves have often worked with assumptions that were not grounded in the then known facts of the world, but these assumptions in fact led to new scientific discoveries. If such assumptions are not irrational for science, why then should we deny people to make use of them in other contexts, such as religion:

> And if needs of ours outrun the visible universe, why *may* not that be a sign that an invisible universe is there? What, in short, has authority to

Hans Vaihinger (1911). This work was reprinted in several editions.

7 This work was a lecture given to the Philosophical Club of Yale University and the Philosophical Club of Harvard University. It was first published in *New World*, June 1896. It was shortly thereafter reprinted (see James 1897b, 1–31).

> debar us from trusting our religious demands? Science as such assuredly has no authority, for she can only say what is, not what is not; and the agnostic "thou shalt not believe without coercive sensible evidence" is simply an expression (free to any one to make) of private personal appetite for evidence of a certain peculiar kind. (James 1897a, 56.)

But not everyone has "religious demands," and even among those who do, these demands are not all the same. It is a *non sequitur* to think that such demands are grounds to believe in "an invisible" universe governed by a divinity.

One might, further, argue that this is a disanalogy. When scientists in the past made assumptions about things that they hoped to demonstrate, these assumptions were nonetheless based on some scientifically established facts and evidence, albeit not yet conclusive. By contrast, the assumptions made by religious belief fly in the face of all scientifically established facts and evidence. In many cases, they are the exact opposite of what we know from the world we perceive around us. The belief in the resurrection of the body and a life after death, for example, flatly contradicts everything that is known about the life sciences. These assumptions are of a very different kind.

A bigger issue seems to be that, even on James's own premises of finding a practical rather than a metaphysical solution, his proposal runs into problems. Specifically, it is implausible that someone would spontaneously be inclined to believe in the meaning of one's own life simply based on the realization that it would lead to a more flourishing existence. This is clearly not the way that belief or faith works. People have different dispositions and are inclined to believe different things. Some are uncritical and quick to believe in things with no evidence to support them. Others demand clear demonstration of the truth of something, in order truly to believe in it. A hardened skeptic cannot be persuaded to believe, even if tempted with the purported positive results of doing so. These results do not change the metaphysical facts, which seem to render such belief naïve or superstitious. But if belief is the equivalent of simple wishful thinking, it looks like a form of self-deception that the honest skeptic would quickly dismiss.

James anticipates the objection of the atheist or agnostic with an appeal to the difference between an abstract doctrine and a lived life. According to these views:

> We have no right … to dream dreams, or suppose anything about the unseen part of the universe, merely because to do so may be for what we are pleased to call our highest interests. We must always wait for sensible evidence for our beliefs; and where such evidence is inaccessible we must frame no hypotheses whatever. (Ibid., 54.)

To the atheist and the agnostic, James responds:

> Of course this is a safe enough position *in abstracto*. If a thinker had no stake in the unknown, no vital needs, to live or languish according to what the unseen world contained, a philosophic neutrality and refusal to believe either one way or the other would be his wisest cue. But, unfortunately, neutrality is not only inwardly difficult, it is also outwardly unrealizable, where our relations to an alternative are practical and vital. This is because, as the psychologists tell us, belief and doubt are living attitudes, and involve conduct on our part. (Ibid., 54.)

But precisely the fact that beliefs are living attitudes means that people cannot be immediately persuaded to change their old beliefs to new ones based merely on the promised positive results of the latter. A change in belief is usually a matter of temperament and life experience, and cannot be evoked by abstract ideas.

James tries to make the case for viewing the issue of religious belief from a pragmatist perspective:

> The bare assurance that this natural order is not ultimate but a mere sign or vision, the external staging of a many-storied universe, in which spiritual forces have the last word and are eternal,—this bare assurance is to such men enough to make life seem worth living in spite of every contrary presumption suggested by its circumstances on the natural plane. Destroy this inner assurance, however, vague as it is, and all the light and radiance of existence is extinguished for these persons at a stroke. Often enough the wild-eyed look at life—the suicidal mood—will then set in. (Ibid., 56–57.)

But how can one be assured of such things? It might well be the case that without this view, some people will lapse into nihilism, but this does not make such assurances true.

James concludes:

> This life *is* worth living, we can say, *since it is what we make it, from the moral point of view; and we are determined to make it from that point of view*, so far as we have anything to do with it, a success. (Ibid., 61.)

He advises his auditors: "Be not afraid of life. Believe that life *is* worth living, and your belief will help create the fact." (Ibid., 62.) In contrast to Nietzsche, James does not seem to be concerned about the difficulties involved in creating one's own values. Suffice it to say that it is more complex than simply asking his auditors to do so.

James's lecture "Is Life Worth Living?" can be seen as laying the groundwork for his main statement on the psychology of religion, *The Varieties of Religious Experience*. In this latter work, he develops his earlier insights and provides more detailed empirical testimony to support his views.

III. "The Sick Soul"

James was asked to deliver the so-called Gifford Lectures on natural theology at the University of Edinburgh for the academic year 1901–1902. He published this lecture series in book form in 1902 under the title *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (James 1902). This work has been reprinted several times. It is regarded as a foundational text in the field of the psychology of religion.

At the beginning of the first lecture, James makes it explicit that he will be using a psychological approach in his study of religion, entirely in line with his earlier lecture "Is Life Worth Living?":

> I am neither a theologian, nor a scholar learned in the history of religions, nor an anthropologist. Psychology is the only branch of learning in which I am particularly versed. To the psychologist the religious propensities of man must be at least as interesting as any other of the facts pertaining to his mental constitution. It would seem,

> therefore, that, as a psychologist, the natural thing for me would be to invite you to a descriptive survey of those religious propensities. (James 2002, 8.).[8]

It will be noted here that he makes no claim to being a philosopher. He is not interested in concepts but actual experiences. He relies primarily on literature as sources of his study, since they portray how individuals experienced different aspects of their religious life:

> If the inquiry be psychological, not religious institutions, but rather religious feelings and religious impulses must be its subject, and I must confine myself to those more developed subjective phenomena recorded in literature produced by articulate and fully self-conscious men, in works of piety and autobiography. (Ibid.)

He thus turns the study of nihilism into an empirical investigation. As in his previous lecture, James does not mention the word "nihilism" directly, but it is clear that this is the main issue of at least a part of the work.

This is evidenced in his chapter "The Sick Soul" (lectures 6 and 7 in his lecture series) (ibid., 103–131), where he examines several individual cases of people who have fallen into a nihilist depression. James's designation of this kind of case as a "sick soul" shows once again that he regards this as a kind of illness that should be treated by psychology. He divides his analysis into two parts. First, he examines what he refers to as the healthy-minded temperament, which has an optimistic and trusting view of life. Healthy-minded people do not allow themselves to get fixated on the apparent evil in the world. They try to ignore sin and act ethically as best they can. Then, after providing a few examples of this kind of disposition, James turns to an analysis of the opposite position, namely, the sick soul who is fixed on the sin found in itself and the evil that is evident in the world.[9] He sketches different

8 In what follows all references to this work will be to this edition (James 2002).
9 It will be noted that James had already made the distinction between "temperamental optimism" and "temperamental pessimism" in "Is Life Worth Living?" (James 1897a, 33–34). This clearly anticipates the distinction between the "healthy–minded" and "the sick soul" in *The Varieties of Religious Experience*.

forms of nihilism in descending order, with the mildest first and the most extreme last.

James frames the issue in terms of the problem of evil (James 2002, 107). If the universe is a monistic whole governed by a benevolent God, then it is problematic to explain how evil can exist in it. The sick soul is vexed by this element of evil, which can be interpreted in different ways. It can be seen as a part of the very nature of human beings, thus being innate to their very constitution. Or it can be regarded as a disconnect between the individual, who is good, and the world, which is evil. The different dispositions to this issue circumscribe the broad spectrum of psychological types that are relevant for the issue of nihilism.

James notes that even the happiest and most optimistic people occasionally experience existential shocks that give them cause for pause by contradicting their positive world-view. Even when the immediate crisis has passed, these immediate setbacks remain naggingly at the back of one's mind as something that could happen again at any time in the future (ibid., 109–110). This removes the sense of stability and certainty that the healthy-minded person once had, although they automatically return to their blissful lives after each crisis.

It is a fundamental human experience that at times our goals and works all seem to turn to nothing in the end. James cites successful men, such as Goethe and Luther, who talk about their lives in such terms (ibid., 110–111). He claims that this is not something idiosyncratic to specific individuals, but rather "an integral part of life" (ibid., 111). This is one level of nihilist depression.

A more serious degree of this "world-sickness" is not just when evil appears periodically and when the ultimate result of life is failure, but when *everything positive* seems to disappear:

> All natural goods perish. Riches take wings; fame is a breath; love is a cheat; youth and health and pleasure vanish. Can things whose end is always dust and disappointment be the real goods which our souls require? Back of everything is the great spectre of universal death, the all-encompassing blackness. (Ibid., 112.)

There is no escape from death as a necessary part of human life. This ominous thought prevents the sick soul from enjoying the pleasures of life.

James rightly acknowledges that this is a part of the scientific world-view: "This sadness lies at the heart of every merely positivistic, agnostic, or naturalistic scheme of philosophy." (Ibid., 113.)

He contrasts the views of the two basic positions. First, he writes the following concerning the healthy-minded disposition:

> Let our common experiences be enveloped in an eternal moral order; let our suffering have an immortal significance; let Heaven smile upon the earth, and deities pay their visits; let faith and hope be the atmosphere which man breathes in; — and his days pass by with zest; they stir with prospects, they thrill with remoter values. (Ibid., 113.)

Then, he writes of the sick soul:

> Place round them on the contrary the curdling cold and gloom and absence of all permanent meaning which for pure naturalism and the popular science evolutionism of our time are all that is visible ultimately, and the thrill stops short, or turns rather to an anxious trembling. (Ibid., 113–114.)

Here, he clearly indicates that Darwin's theory of evolution by natural selection has led to an increasing sense of depression about the meaning of human existence. As was the case earlier in the century, scientific development went hand-in-hand with a world-view that offered no meaning.

James cites an extended list of cases of what he calls "pathological melancholy" (ibid., 116), which he takes to be the severest form of nihilism. In his conclusion, he concedes that there is some validity to the nihilist perspective:

> […] there is no doubt that healthy-mindedness is inadequate as a philosophical doctrine, because the evil facts which it refuses positively to account for are a genuine portion of reality; and they may after all be the best key to life's significance, and possibly the only openers of our eyes to the deepest levels of truth. (Ibid., 130.)

Despite the crisis that the thought of a meaningless world provokes and the difficultly of living with this idea, James seems to agree that this might well be an important fact about the universe, which must be acknowledged.

IV. James's contribution to nihilism in the long 19th century

When placed in the context of the European discussions about nihilism in the 19th century, James's contribution bears similarities to the responses to the problem offered by Jean Paul and the Danish thinker Poul Martin Møller. While the three authors approach the issue in different ways and describe the problem of nihilism with different language, their solution, I submit, is at bottom the same. Specifically, they all shift the problem from a metaphysical one to a practical one.

It will be recalled that in his novel *The Valley of Campan* from 1797, Jean Paul tells the story of the young scientist Karlson, who struggles with his inability to believe in any form of an afterlife (Jean Paul 1797 / Jean Paul 1864).[10] His crisis of depression is prompted by him receiving the mistaken news that his beloved Gione has died. This very personal experience leads to an inner conflict with his scientific convictions. It is easy enough to stick to the atheistic scientific perspective in the abstract, but this becomes considerably more difficult in the midst of the existential crisis that Karlson experiences. When Karlson later learns that the report was incorrect and that Gione is in fact in good health, he is naturally much relieved, yet still haunted by the experience. When the two are reunited, Gione and her friends, who are all religious believers, present several arguments to Karlson that he should abandon his dogmatic scientific perspective. The argument that ultimately causes Karlson to capitulate is that he should join the others in the happy belief in immortality, since otherwise he will be forever tortured by his terrifying conviction that death is the absolute annihilation of the individual. Gione's plea is as follows: "You are the only one among us who is tormented by this melancholy belief, —and you deserve to have one so beautiful!" (Jean Paul 1797, 138 / Jean Paul 1864, 65.) Like James, she thus makes no attempt to argue for the metaphysical truth of the actual

10 This work is treated in: Stewart 2023, 43–61.

belief itself. Her appeal is solely to the fact that such a belief will be beneficial for Karlson's happiness in life. The truth of the belief itself is irrelevant.

While the argument here is, strictly speaking, about the question of immortality or life after death, it bears obvious connections to James's question about the meaning of life. Both Jean Paul and James agree that these issues cannot be proven by means of science. Their solution is the same: one should put science aside, and believe in immortality and the meaning of life out of practical reasons. Such beliefs are beneficial for one's psychological well-being. The only way to have a happy and flourishing life is to believe in these things, although there is no scientific evidence to support them.

Poul Martin Møller's analysis of nihilism runs along rather different lines in his essay "Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Immortality with Regard to the Latest Literature on the Subject" from the year 1837 (Møller 1837 / Møller 2022).[11] Møller argues that the belief in immortality cannot be regarded as an isolated idea in one's mind. Instead, it belongs to a general world-view that each person has, being thus interconnected with a complex network of other ideas. One therefore cannot reject the idea of immortality without it having a knock-on effect on other beliefs. Møller uses this insight, in order to explore the different domains of social life and culture that would be affected, if the belief in immortality were rejected.

He argues that the rejection of the idea of life after death would immediately lead to nihilism. This in turn would make social relations impossible, since it would be meaningless to try to enjoy friendship and love, knowing that one's friends and loved ones will die and perish forever. Further, it would make all political projects impossible, since there would be no point in political reform given that even great states crumble to dust over time, and whatever had been achieved would be destroyed forever. Møller continues with several arguments of this kind that are intended to demonstrate the disastrous consequences of a nihilist belief in the different spheres of culture.

Given that this is the alternative, Møller claims that it is imperative that a belief in immortality must figure as a part of one's general world-view. It will be noted that a world-view is considerably less critical and more malleable than

11 This work is treated in: Stewart 2023, 173–200.

a strictly scientific view. Even though one knows well that one's scientific view can provide no evidence for a life after death, one must include this belief in one's world-view, which includes much that goes beyond science. Like James, Møller appeals to people to drop their dogmatic scientific views and to believe based on the need to live a flourishing life in society.

While James's solution thus in a certain sense resembles the proposals of Jean Paul and Møller, his original contribution to the issue of nihilism is his psychological approach. Psychology was not a well-developed field in the days of Jean Paul and Møller. Therefore, they did not diagnose nihilism as an illness per se. They understood the problem in more general terms as a practical issue of how to live a happy life with others in society. The language and social-scientific methodology had not yet been developed sufficiently for them to describe nihilism as a psychological problem.

It will be noted that James's contemporary Nietzsche also talked about psychology as a part of his analysis of nihilism.[12] Indeed, he also often used the metaphor of a "disease" to describe what he took to be the ills of the day.[13] But in contrast to James, Nietzsche thinks that some people have a more robust constitution and can accept the idea that there is no God, immortality, or intrinsic meaning. For James, skepticism about these things leads to depression that requires psychological treatment. For Nietzsche, by contrast, this skepticism can be a form of liberation for those who are honest with themselves and resist the arguments that such beliefs make for a happier life. Such people have the ability to create values for themselves and need no further grounding from an external source. While James agrees with Nietzsche's positive assessment of the creativity of the human spirit, he seems unconvinced that this alone is enough to overcome the idea of nihilism. People need to believe in some sort of religious or spiritual realm.

In the two texts treated here, James changes the context of the problem of nihilism treated by the other authors. The metaphysical question is usually understood as whether there is any meaning or point to human existence. The post-Enlightenment scientific world-view answers in the negative. The

12 For an account of Nietzsche, see Stewart 2023, 259–279.

13 See, for example, Moore 2002 as well as Podolsky and Tauber 1999.

universe is atoms in the void with no meaning or point. In his lecture "Is Life Worth Living?", James departs from this metaphysical question and turns it into a normative one: Is it permitted to believe in something that is not scientifically grounded or even groundable? Or, under what circumstances is this permitted? These are very different kinds of questions that leave the metaphysical issue untouched. In *The Varieties of Religious Experience*, James likewise considerably shifts the issue by taking a psychological approach to the issue of nihilism. He has in effect put aside the metaphysical problem, by reducing it to the question of how to understand sick souls who suffer from depression due to a nihilist world-view or disposition. Here, nihilism is not a metaphysical problem but a psychological one.

His diagnostic scheme of categorizing people either as healthy-minded or sick in accordance with their general disposition towards nihilism is rather heavy-handed. By making this distinction and designating one group as "sick," he implies that they are in need of psychological treatment or therapy of some kind. But it would be fairer simply to say that these are two different views or dispositions towards the issue without any further label. There is a normative tone in the designations "healthy" and "sick," which is not merited. Both of the views are natural and widespread, and constitute a part of the human condition. It is therefore arbitrary to designate the one "healthy" and the other "sick." As has been noted, James himself conceded that the sick souls have a genuine point, since evil does in fact exist in the world (James 2002, 130).

The beginning of psychology as a science at the end of the 19th century provides James with the tools to understand nihilism in a new way and to describe it in a new language. This makes it possible for him to make a contribution to the issue that is in part original.

Bibliography | Bibliografija

Allen, Gay Wilson. 1970. *William James*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bandura, Albert. 1997. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: W. H. Freeman.

Camus, Albert. 1955. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Trans. by J. O'Brien. New York: Alfred A. Knopf.

---. 1956. *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. Trans. by A. Bower. New York: Vintage.

Crosby, Donald A. 1993. "Was William James a Closet Nihilist? A Further Contribution." *Ultimate Reality and Meaning* 16 (1-2): 141–148.
James, William. 1895. "Is Life Worth Living?" *International Journal of Ethics* 6 (1): 1–24.
---. 1896. *Is Life Worth Living?* Philadelphia: S. Burns Weston.
---. 1897a. "Is Life Worth Living?" In W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 32–62. New York, London, and Bombay: Longmans, Green & Co.
---. 1897b. "The Will to Believe." In W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 1–31. New York, London, and Bombay: Longmans, Green & Co.
---. 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*. New York, London, and Bombay: Longmans, Green, and Co.
---.1920. *The Letters of William James*. 2 vols. Ed. by his son H. James. Boston: The Atlantic Monthly Press.
---. 1956. "Is Life Worth Living?" In W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 32–62. New York: Dover.
---. 1997. *The Writings of William James*. Ed. by J. J. McDermott. Chicago and London: University of Chicago Press.
---. 2002. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. With a foreword by M. James and new introductions by E. Taylor and J. Carrette. London and New York: Routledge.
Jean Paul. 1797. *Das Kampaner Thal oder über die Unsterblickheit der Seele; nebst einer Erklärung der Holzschnitte unter den 10 Geboten des Katechismus*. Erfurt: Wilhelm Hennings.
---. 1864. *The Campaner Thal and Other Writings*. Boston: Ticknor and Fields.
Kallen, Horace M. 1953. *The Philosophy of William James*. New York: Modern Library.
Kuklick, Bruce. 1977. "William James: The Psychologist as Philosopher." In B. Kuklick, *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860–1930*, 159–179. New Haven and London: Yale University Press.
McDermott, John J. 1977. "Introduction." In W. James, *The Writings of William James*, ed. by J. J. McDermott. Chicago and London: University of Chicago Press.
---. 1987. "William James: Introduction." In *Classical American Philosophy: Essential Readings and Interpretive Essays*, ed. by J. J. Stuhr, 94–97. New York and Oxford: Oxford University Press.
Møller, Poul Martin. 1837. "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur." *Maanedsskrift for Litteratur* 17: 1–72, 422–453.
---. 2022. "Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Immortality with Regard to the Latest Literature on the Subject." In *Poul Martin Møller's "Thoughts on the*

Possibility of Proofs of Human Immortality" and Other Texts, ed. and trans. by F. Gredal Jensen and J. Stewart, 61–155. Leiden and Boston: Brill 2022. (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 8.)

Moore, Gregory. 2002. *Nietzsche, Biology, and Metaphor*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Perry, Ralph Barton. 1996. *The Thought and Character of William James*. Nashville and London: Vanderbilt University Press.

Podolsky, Scott H., and Alfred I. Tauber. 1999. "Nietzsche's Conception of Health: The Idealization of Struggle." In *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, ed. by B. E. Babich and R. S. Cohen, 299–312. Dordrecht: Springer. (*Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 204.)

Schwarzer, Ralf (ed.). 1992. *Self-Efficacy: Thought Control of Action*. New York: Taylor & Francis.

Stewart, Jon. 2023. *A History of Nihilism in the Nineteenth Century: Confrontations with Nothingness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vaihinger, Hans. 1911. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Berlin: Reuther & Reichard.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.3
UDC: 130.2

„Der Grundriss unseres Lebens ist in der Tat ein ‚Riss'"

Ansätze zu einer Anthropologie der Negativität bei Eugen Fink

Cathrin Nielsen

Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie, Bergische Universität Wuppertal, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal, Deutschland

nielsen@uni-wuppertal.de

"The draft of our life is, indeed, a 'rift'." Towards an Outline of the Anthropology of Negativity in Eugen Fink

Abstract

Eugen Fink's engagement with the nature of human being articulates essential truths about being human, without presupposing a positive essence of humanity; at the same time, it anchors this humanity in a structural negativity by placing it back

into being torn open by the world. The world, in this context, is not a positive entity, but rather the "outline" of our existence in the here and now, which turns us into fragments of a whole characterized by withdrawal. It is precisely in the simultaneity of concrete situating and its transcendence through withdrawal that the crucial point of an anthropology of negativity lies, understood in the sense of the double genitive. Thus, the expression can be read once as a *genetivus subjectivus* (anthropology *of negativity*), whereby the finitude is conceived through the Absolute of "tearing," as Fink primarily explores in his early speculative reflections following "the ontological paradox" of the subject, which here appears as a "distortion" of the Absolute. However, this meontic reading simultaneously gives rise to a reversal towards an *anthropology* of negativity, which will shape Fink's middle and later thought. Here, human modes of being are to be read as ciphers of the experience of negativity.

Keywords: Eugen Fink, meontics, anthropology, ontological paradox, world-antecedence, existence.

»Obris našega življenja je dejansko ‚ris'«. Pristopi k antropologiji negativnosti pri Eugenu Finku

Povzetek

Obravnava narave človeškega pri Eugenu Finku poda bistvene resnice o biti človeka, ne da bi predpostavljala pozitivno bistvo človeškosti, hkrati to človeškost zasidra v strukturni negativnosti, saj jo ponovno umesti v razprtost sveta. Svet v tem kontekstu ni pozitivna entiteta, temveč »obris« našega bivanja tukaj in zdaj, ki nas spreminja v fragmente celote, za katero je značilen odlog. Prav v simultanosti konkretne situiranosti in njene transcendence z odlogom je ključna točka antropologije negativnosti, razumljene v smislu dvojnega genitiva. Tako lahko izraz enkrat beremo kot *genetivus subjectivus* (antropologija *negativnosti*), pri čemer je končnost pojmovana skoz absolut »razpiranja«, kar Fink v svojih zgodnjih spekulativnih razmišljanjih raziskuje predvsem ob zasledovanju »ontološkega paradoksa« subjekta, ki se tu kaže kot »popačenje« absolutnega. Vendar to meontično branje hkrati povzroči preobrat v smeri *antropologije* negativnosti, ki bo oblikovala Finkovo srednjo in poznejšo misel. Človeške načine bivanja je tu treba brati kot šifre izkušnje negativnosti.

Ključne besede: Eugen Fink, meontika, antropologija, ontološki paradoks, svetna antecedenca, eksistenca.

„Inquietum cor nostrum […]."
(Augustin: *Confessiones*, I, 1.)

„Negative Anthropologie" wurde jüngst als systematisches Desiderat der philosophischen Anthropologie beschrieben (Bajohr und Edinger 2021, VII), das sich zwei Minimalforderungen zu stellen habe: Zum einen müsse sie Wesentliches über den Menschen aussagen können, ohne auf ein erschöpfbares Wesen des Humanen zu rekurrieren. Zum anderen sei die nicht erschöpfbare Bestimmbarkeit des Menschen theoretisch in einer strukturellen Negativität zu verankern. Nur so ließe sich gewährleisten, dass die postulierte Negativität tatsächlich die Schwelle zu einer Anthropologie überschreite, ohne jedoch in eine schlicht positive Anthropologie zu münden. Finks Auseinandersetzung mit dem Menschsein erfüllt diese Minimalanforderungen auf eine besondere Weise: Sie sagt Wesentliches über das Menschsein aus, ohne eine positive *essentia* des Menschen vorauszusetzen; zugleich verankert sie dieses Menschsein in einer strukturellen Negativität, indem sie es in das *Aufgerissensein durch Welt* zurückstellt, auf das alles menschliche Existieren zurückweist, ja dessen vielschichtige Beantwortung es darstellt. Welt ist dabei kein Positivum, sondern der „Grundriss" im Hier und Jetzt unserer Existenz, ein „Riss", der uns, so Fink, in einer mehrfachen Hinsicht „aufreißt" und zu Fragmenten eines durch Entzug gekennzeichneten Ganzen werden lässt.

Anders als in negativen Anthropologien, die den Menschen von dem her zu definieren suchen, was er nicht ist („Mängelwesen"), ist Gegenstand einer Anthropologie *der Negativität* somit im strengen Sinne nicht der Mensch, sondern Negativität, genauer: das Moment des Reißens, das uns (aus)zeichnet, bzw. das, wie der frühe Fink auch sagt, „Meontische" als schiere Durchstreichung des Ontischen, des Wirklichen, dessen, was ist. Wie aber kann etwas, das sich in dieser Weise entzieht, zum Gegenstand der Betrachtung werden? Wie das Reißen als solches denken? Die Ruptur (lat. *ruptura*, Zerreißung, Durchbruch,

Dieser Aufsatz entstand im Zusammenhang des im Rahmen der Lead-Agency-Vereinbarung von der tschechischen GAČR und der DFG geförderten Projektes *Differential Anthropology: World-antecedence, Coexistence and Nature in Eugen Fink und Jan Patočka* (Projektnummer: 538667844).

Unruhe) ist, so könnte man in einem ersten Anlauf sagen, zunächst einmal schlicht hinzunehmen, sie bleibt an sich unverständlich. Gerade in dieser oder als diese Unverständlichkeit verlangt sie jedoch für mich nach Deutung, ohne dass ich mich dabei geläufiger hermeneutischer oder phänomenologischer Mittel bedienen könnte, wird doch diese Medialität gerade zerrissen bzw. blockiert. Zugleich ist das Reißen angewiesen auf etwas, an dem es offenbar werden, von dem es jedoch in keiner Weise abgeleitet werden kann. Beides weist darauf hin, dass das *Reißen* als unableitbare zäsurale Grundzeichnung unserer Existenz eine „spekulative" Herangehensweise verlangt: Ich kann weder induktiv noch deduktiv vorgehen, sondern muss den Ausgang gerade aus dem Stupor, der Grenze, der Unruhe selbst nehmen. Eine Anthropologie des Risses ist im strengen Sinne „anathematisch".

Im Folgenden möchte ich zwei Anläufe einer solchen Annäherung bei Eugen Fink skizzieren. Danach geschieht der „Riss", der, so Finks „Formel", den Grundriss unseres Leben darstellen soll, zum einen (1) dadurch, dass er einen Durchbruch, einen Aufriss unserer faktischen Existenz erlaubt – und hier liegt auch die Möglichkeit der Philosophie: Wieso sind wir überhaupt in der Lage, (wenn auch bedingt) in die Rolle eines Zuschauers/des Theoretisierens im Blick auf unser eigenes Seins zu treten? Diesen ersten Aspekt entwickelt Fink, so meine Überlegung, in kritischer Weiterführung und zugleich Radikalisierung der „ontologischen Paradoxie" des Subjekts, auf die Husserl im Rahmen der sogenannten transzendentalen Wende der Phänomenologie stößt. Fink überführt (2) die Spaltung zwischen der faktischen Existenz und der Möglichkeit der Distanznahme in der Epoché, die bei Husserl als eine Bewusstseinsspaltung, bei Heidegger als ontologische Differenz auftritt, in die sein Spätwerk prägende „kosmologische Differenz". Aus der Perspektive einer Anthropologie der Negativität ist damit die Einsicht berührt, dass unsere menschliche Zerrissenheit und unruhige, zwittrige Verfassung zwischen Ich und Es, Jemeinigkeit und Impersonalem, zwischen dem dynamischen Spannungsfeld des Binnenweltlichen und der Erfahrung des Unveränderlichen einen Riss spiegelt, der *durch die Welt selbst geht*. Welt selbst oder das, was wir als Welt ansprechen, ist „zerrissen" – dieses Zwischen ist selbst konstitutiv – in eine Dimensionalität der Offenbarkeit und Zugänglichkeit (Fink spricht vom existenzialen Weltbegriff) und eine Dimensionalität des Verschlossenen,

zu der wir uns doch als Ganzem verhalten (kosmologischer Weltbegriff, vor allem in den Chiffren „Nacht", „Erde"). In seinem letzten großen Aufsatz „Zu Cesare Pavese *Gespräche mit Leuko*" spricht Fink auch von „Grenzlage der Existenzweise zwischen dem Ansichsein der Natur und dem menschlichen Sein" (Fink 1971, 65), wobei „Ansichsein" die Grenze der Zugänglichkeit meint, die sich doch *als solche* im menschlichen Sein zu erkennen gibt. Die Erfahrung des Verstricktseins in diesen Weltriss als „Grundriss", der wir zugleich selbst sind und den wir daher nur unzureichend objektivieren können, bezeugt sich durch das, was man als seinen *koexistenziellen* Widerschein bezeichnen könnte: durch die Tatsache unhintergehbarer Fragmentarität und Pluralität und einer daraus entspringenden, von innen bezeugten „Weltzugehörigkeit" (anstelle einer von außen betrachtenden „Anthropo-logie").

1. Ontologische Paradoxie

Den Gedanken, dass der Mensch ontologisch unerreichbar sei – Anthropologie also kategorial, aber auch phänomenologisch einen eigenen, eigentlich anathematischen Gegenstandsbereich darstellt –, formuliert bereits der frühe Fink. Zunächst entfaltet sich die Fragestellung nach dem Riss menschlicher Existenz für Fink im Kontext Husserl'scher Terminologie, genauer im Kontext der Transzendentalphänomenologie, und damit der Frage erstens nach dem Ort und der Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion (wie können wir inmitten der konstituierten Welt zur Ebene ihrer Konstitution vorstoßen?) und zweitens der nach der damit eigentümlich verklammerten „Spaltung des Ich": Wie können wir als Seiende zugleich die Bedingungen unseres Seins erkennen bzw. wie ist es möglich, dass ein und dasselbe Subjekt zugleich als natürliches Ich wie als anonymes transzendentales Ich „sein" bzw. in dieser Weise in sich auseinandertreten kann? Wer oder was motiviert die „Spaltung" und damit den Vollzug der Epoché? Schon in der so enggeführten Frage nach der *Ermöglichung* der Epoché bzw. Reduktion deutet sich für Fink an, dass die transzendentale Subjektivität als Ziel der Reduktion (anders als bei Husserl) offenbar selbst noch kein Absolutes ist, sondern ein Drittes verlangt, das den ganzen Prozess der Reduktion allererst hervorruft und motiviert. Dieses Dritte, das die Paradoxie von mundaner Subjektivität im

Sinne meiner faktischen Existenz und transzendentaler Subjektivität als ihre Durchstreichung seinerseits paradoxal durchfurcht wie umgreift, wird Fink „Welt" nennen.

Husserls Rückgang auf immer tiefere Voraussetzungen der unauflöslichen Verschränkung der „Pole" Bewusstsein und Welt kulminierte in einer „Paradoxie der Subjektivität", die er im gleichnamigen § 53 der *Krisis*-Schrift lakonisch zusammenfasst als „das Subjekt sein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt" (*Hua* VI, 182). Das Problem ließe sich mit anderen Worten auch als ungeklärtes Verhältnis zwischen dem, *was* transzendental-phänomenologisch rekonstruiert werden soll, und dem, der diese Rekonstruktion vornimmt, beschreiben – denn beides *bin ich selbst* und bin es doch *nicht*. Wenn Husserl (und im Anschluss Fink) sich jedoch nicht mit einer bloßen Anerkennung dieser Verdoppelung in ein Subjektsein *für* die Welt und ein Objektsein *in* dieser Welt zufriedengeben will, muss er die Frage nach der Beschaffenheit dieser Subjektivität und ihren Rändern vertiefen. Die Doppeldeutigkeit des Menschen, Ding unter Dingen zu sein und zugleich der Ort ihres Erscheinens, darf vor allem, so Fink, nicht durch geläufige Doppelstellungen des Menschen verdeckt werden, zum Beispiel seine „kentaurische" Verfassung (als Zwischen von Mensch und Tier, Natur und Freiheit usw.) oder eben im Sinne der erkenntnistheoretischen Differenz von Subjekt und Objekt. Genau diese Differenz oder Grenze, die hier operativ vorausgesetzt wird, gilt es vielmehr als ein fundamentales Problem zu exponieren.[1]

Um das Paradox des „Nichtseins" der transzendentalen Subjektivität anzuzeigen bzw. die Einsicht, dass das, von dem her und woraufhin Welt für

1 Da an der Paradoxie des Menschen, zugleich das Seiende zu sein, „was in der Tiefe seines Seins als Entwurf der Seiendheit alles Seienden und somit auch seiner selbst existiert", jeder ontische Versuch scheitere, das Wesen des Menschen zu bestimmen, liegt für Fink auch hier die Notwendigkeit, die Exposition dieser Paradoxie mit einer notwendigen Zurückstellung anthropologischer Fragestellungen in die Philosophie zu verbinden (vgl. Fink 1946/47, 141), und zwar in Form ihrer Radikalisierung, das heißt einer Ausdrücklichmachung dessen, was „im Licht steht", von seinem Schatten her: „Radikalisierung ist der Umschlag aus dem operativen Gebrauch ins Thema." (Fink 1977, 103.) Hier ist nicht nur der Gedanke der „Prüfung" aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* leitend (dazu: Bertolini 2015; Nielsen 2022); es gibt m. E. auch fruchtbare Parallelen zu Michel Foucaults Kritik der modernen Anthropologie (vgl. Foucault 1966; zur Einordnung Foucaults: Frietsch 2010).

uns Welt ist, selbst etwas von der erscheinenden Welt radikal Unterschiedenes ist, spricht der frühe Fink zunächst vom Projekt einer „meontischen Philosophie" (vom Griechischen: *mê* als Negationspartikel; *on*, Seiendes). Mit dem Durchbrechen des „Seinsbannes", dem Aufriss der Substanz erhebt sich die „ungeheure Macht des Negativen", wie Fink auch an Anlehnung an Hegel sagt: Das Moment der Reflexion macht sich geltend, die denkende Betrachtung der Substanz, die *sich* gegenüberstellt und *sich* mitdenkt. Man könnte auch sagen, dass der Problemkreis von Negativität und Freiheit (als „Außer-sich" des Geistes) Gemeinsamkeiten mit den Fragen aufweist, die Fink der Aufgabe einer „Phänomenologie der Phänomenologie" zuschreibt (vgl. Giubilato 2017) – also einer Phänomenologie, die ins Gebiet des Ungegebenen vordringt und so gegenüber ihrer älteren Schwester eine spekulative Forderung erhebt. Diese Forderung könnte lauten, den Ausgang der Betrachtung gerade da, wo es um uns selbst geht (und in einem gewissen Sinne tut es das immer), nicht vom Gegebenen zu nehmen, von der phänomenalen oder hermeneutischen Vermitteltheit (Medialität), sondern gerade von ihrer Grenze, vom absoluten Außen, der Meontik.[2] So deutet Hans Rainer Sepp den Grundriss von Finks spekulativem Entwurf konsequent als ein Bezeugen dessen, was „in der Sichtbarkeit" der Medialität menschlichen Daseins „ins Unsichtige, Meontische entrückt ist" (Sepp 1998, 88). Das eine bekundet sich hier jeweils als Grenze des anderen: Der Modus, in dem Medialität (In-sein) erscheint, ist ein Modus

2 Vgl. hierzu Sepp 1998. Medialität und Meontik sind Formulierungen für das, was Fink mit den zwei Weltgegenden bzw. dem zwiefachen Weltbezug (einem existenzialen und einem kosmologischen) verbindet, der wir sind (vgl. Fink 1949, 220 ff.). Vgl. auch die Nachlassnotiz in Fink 2023, 319, die in den Zusammenhang von Finks Kritik an Heideggers einseitigem existenzialen Weltbegriff gehört: „Passendes Wort für den existenzialen Begriff von Welt?? […] *Inbegriff des Belangvollen*, aber auch in jeder Welt gibt es ‚Belangloses', das als Material, als ‚Natur' da ist." Dieses „Belanglose" ist gerade das, was in der existenzialen Welt als „Art der Vorentscheidung über das ‚Seiende'" ausgeschlossen wird (und somit seinen Schatten bildet). Vgl. dazu grundsätzlich *methodisch* Fink: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie" (Fink 1957): Alle Denker „*operieren* mit intellektuellen Schemata, die sie gar *nicht* zu einer *gegenständlichen* Fixierung bringen. Sie denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin." Dieses „nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten der Philosophie*." (Fink 1957, 186.)

des *Entzugs*;[3] versucht man dieses Erscheinen selbst zu bestimmen, muss man es verlassen (durchstreichen, negieren), aber um dies tun zu können (sich zum Erscheinen selbst zu verhalten), muss man es in einer anderen Weise zugleich sein. Die Bewegung oder Unruhe von aufgehendem „Insein" und zäsuralem „Zusein" leuchtet im Zusammenfallen von Medialität und Meontik auf, was für Fink zugleich die Bewegung der Welt spiegelt (die „ist" und sich in diesem Sein zugleich unendlich übersteigt).

Zugleich nämlich – und das ist ja wiederum Finks zentrale Kritik an der Auffassung vom Bewusstsein als der absoluten Wirklichkeit (und damit die charakteristische Wendung der *VI. Cartesianischen Meditation*) – wird die Möglichkeit der Distanznahme als Freiheit durchkreuzt; die Reduktion bleibt „unvollkommen". Zwar erscheint das transzendentale Subjekt als etwas ontologisch Ungreifbares, *Me*-ontisches, die ontische Faktizität des Subjekts bleibt jedoch bestehen – allem voran in Gestalt des die Epoché ausübenden Individuums selbst, das diesem „Seinsbann" nicht entfliehen kann. Was dem meontischen Wesen des Menschen hier also gleichsam in den Rücken fällt, ist kein Verwiesensein an ein begrenzendes Außen, sondern das Subjektsein selbst als ständiger *Austragungsort* der Paradoxie oder Differenz.[4] Das auf Welt transparente Subjekt bleibt mit dem verweltlichten Ich gerade in seiner

3 Vgl. z. B. Fink 1951/52, 71: „Wir sind mit dem erschienenen Seienden, das uns Gegenstand ist, im selben Bereich der Lichtung zusammen. Dieses ‚Beisammensein' des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts im gleichen Raume des gelichteten Erscheinens bildet die Sphäre der Phänomenalität, die ihrerseits nicht selber erscheint oder gar als ein ‚Phänomen' feststellbar ist; der Bereich, worin ein aufweisendes Zeigen allein sinnvoll ist, läßt sich selber nicht wiederum zeigen; die Dimension der Phänomene steht nicht unter den Bedingungen phänomenaler Aufweisung." Eben dies meint das Meon als das die Ränder der Welt Tragende, also als dasjenige, was Medialität aufspannt, ohne selbst in ihr zu erscheinen (und genau in dieser Hinsicht gehört die „Meontik" in das von Fink in Angriff genommene Unternehmen einer „Phänomenologie der Phänomenologie").

4 Wir haben es also nicht einfach mit zwei beziehungslosen Gegenden und ihren Begründungsverhältnissen zu tun; „Spaltung", „Bruch", „Riss" legen ja schon als phänomenale Zäsuren nahe, dass hier am einen das jeweils andere aufscheint: die Bruchkante verweist inversiv auf das fehlende Ganze, Spaltung bliebe ohne „etwas", was sie aufbrechen lässt und durchfährt, ohne Sinn. Gleichzeitig lassen sie sich nicht von dem ableiten, was sie aufbrechen; das Brechen ist kein Aspekt des Gebrochenen, das Reißen keine Beschaffenheitsmerkmal des Stoffes (wenn überhaupt seine Fragilität) usw.

faktischen Körperlichkeit und Vereinzelung identisch oder die Paradoxie, zugleich das Seiende *zu sein*, das in der Tiefe seines Seins als *Entwurf* seiner selbst existiert, bildet den paradoxalen Kern nicht nur jeder Anthropologie, sondern der Welt als ganzer. Mitten unter dem Seienden ist ein Seiendes, das in seinem Sein nicht aufgeht und das insofern eine ontologische Paradoxie darstellt: Es *ist* es dieses paradoxe *Zugleich* von Verortetheit, ontischer, individuierter Faktizität und Ausstand, negierender, schöpferischer Kraft, Freiheit. Jeder und jede von uns ist eine „Lücke", eine, wie Fink auch sagt, „‚offene Wunde des Kosmos'" (Fink 2008, 194). Austragungsort der Zerrissenheit zu sein meint dann ein Verwiesensein auf etwas, was sich dem endlichen Zugriff entzieht und doch zugleich als vereinzelter Körper im Hier und Jetzt zu erkennen gibt – und zwar in der paradoxalen Formulierung vom Sein *als* Lücke, als Zäsur, als Negativität, als Möglichkeit, als „Wunde" und Quelle von Sein zugleich.[5]

Später wird Fink festhalten, dass „ich" (du, jeder und jede von uns) selbst die Grenze bin, dass also die Individuiertheit oder Singularisierung als solche die Begegnung mit dem absolut Undurchdringlichen markiert, die das Ausloten der relativen Begrenztheit endlicher (horizontaler) Verständnishorizonte des Menschen radikal übersteigt. Vielmehr durchkreuzt sie durch eine vertikale Entblößung des Daseins als eine solche „offene Wunde" jede horizontale Ausdehnung und zwingt das Denken, die Urtatsache des Seins auf ihren Grund – die Welt – als Boden und Instanz der Individuation selbst zu öffnen (vgl. Kasprzak 2109). Fink kehrt also das horizontale Herausstehen eines subjektiven Trägers in die Welt gewissermaßen um zum vertikalen „Hereinstehen von Welt" in das (oder sogar *als* das) Hier und Jetzt unserer jeweiligen Existenz. Das ist entscheidend: „Weltoffen ist der Mensch", so Fink, „weil er, sobald er überhaupt ist, schon *aufgerissen* ist vom reißenden Zug der raumgebenden und zeitlassenden Welt." (Fink 1953, 178.) Es ist die Welt, die uns aufreißt, zeichnet, vereinzelt und zugleich den „Riss" des Ganzen und

5 Der Mensch ist zugleich „die kosmische Stelle, wo das Seiende ‚zunimmt', wo Dinge entstehen, für die zuvor nicht einmal die Möglichkeit bereitlag" (Fink 1974, 209). Zu dieser Wendung von Negativität in menschliche Produktivkraft als „die Stelle im Weltall, wo das Sein sich weiterbewegt über alles Bishergewesene, – wo es zunimmt, aus dem Nichts quillt" (ebd., 153), vgl. Nielsen 2005. Die Lücke im Kosmos ist somit nicht nur Wunde (radikale Passivität), sondern zugleich Schöpfung (radikale Aktivität).

das Begehren nach dem Ganzen, das *desiderio*, als unendliche Bewegung der „Ergänzung" in uns zurücklässt. Eine (paradox gesagt) „im Reißen fundierte" Anthropologie der Negativität nimmt diesen doppelten Ausstand – Wunde zu sein und Freiheit, Faktizität und meontische Transzendenz – als das (und in diesem Ausdruck spiegelt sich die gegenstrebige Bewegung wiederum wider) „spekulative Faktum schlechthin" (Fink 2008, 262).

2. Ränder des Subjekts

Das Meon oder die absolute (im Sinne von unvermittelten und unvermittelbaren) Negativität ist somit keine Negation innerhalb der Welt des Seienden (und der Mensch daher kein „Mängelwesen", kein „Tier *ohne* Federn" oder umgekehrt additiv „Tier *mit* Sprache", *animal rationale*). Es verweist vielmehr auf das „nichtseiende, aber auch nicht nichtseiende Wesen des Menschen" (Fink 1935, 43), in dem sich zugleich das Wesen (die Bewegung) der Welt spiegeln soll, also darauf, dass sich das menschliche Selbstverstehen nicht einfach aus der Immanenz des In-der-Welt-seins zusammensetzt, sondern zuinnerst einem Negativum entspringt bzw. von Negativität oder einer negativen, reißenden Bewegung durchsetzt bleibt. Das Meon wird so bereits früh als „Ort" gedacht, der, wie Hans Rainer Sepp das einmal ausdrückt, „die Ränder der Welt" trägt bzw. „den Weltbegriff im Sinne eines Inseins sprengt", und genau dieses „meontische Erbe" tritt auch der spätere Begriff der kosmologischen Differenz an (Sepp 2012, 95). Sein Austragungsort ist wiederum das menschliche Dasein, und zwar nicht als Objekt einer kosmologischen Anthropologie, sondern als konkrete Faktizität meines Hier und Jetzt. „Wir fragen nach *uns*", so betont Fink, „indem wir nach der Welt fragen. Welt ist unsere Situation." Und umgekehrt: „Die Welt selbst ist uns fraglich geworden, *d. h. wir*; aber nicht deshalb, weil wir selbst in der Welt vorkommen als eine bestimmte Region des Seienden, sondern *weil Welt im Vollzug unseres Fragens nichts anderes ist als der Inbegriff unserer Situation*." (Fink 2008, 11 f.; Hervorhebung CN.) Erst im ausdrücklichen Vollzug des Risses (als Epoché) erweist sich Welt als dasjenige, das den Spielraum unseres Seins zugleich aufspannt wie unendlich übersteigt (durchstreicht, daher die Möglichkeit des Fragens). Ohne diesen Überstieg „gibt es" streng genommen weder Mensch noch Welt.

Hier steht natürlich *Sein und Zeit* (1927) im Hintergrund mit der Forderung, den Ausgang in der Frage nach dem Sein, das wir selbst sind – nämlich ein Sein, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht" – aus der Situation selbst zu nehmen bzw. dem *faktischen Ort* des Daseins. Dieser faktische Ort ist nicht durch eine Außenperspektive fassbar, sondern kann nur von innen heraus zur Anzeige gebracht werden, im Sinne einer „formalen Anzeige", die nicht generalisierend vorgeht, sondern in der Diesheit, genauer: im *Vollzug* der Zeitlichkeit wurzelt. Die Konsequenz der Entscheidung, den Sinn von Sein in der Zeitlichkeit zu suchen bzw. in der Zeit als dem, von woher und woraufhin menschliches Dasein ist, wie es ist,[6] besteht eben darin, die Strukturen von etwas, dessen „Wesen" in seiner Existenz liegt, selbst zu verflüssigen bzw. als Seinsbestimmungen von Zeitlichkeit sehen zu lassen (in Form der sogenannten „Existenzialien"). Wir haben eigentlich keine Begriffe, um die merkwürdige Aktualität des aus sich heraustretenden Lebens (sein „Bei-sich-sein als Außer-sich-sein")[7] in seinem originären Selbstverhältnis zu bezeichnen – also das, was wir *je selbst sind*. Das zentrale Problem liegt dabei, so Fink, in einer (nicht nur methodischen) „Verfremdung", die daher rührt, dass sich das Leben in Rollen begibt, Masken überzieht, ein Spielfeld bespielt, eines unter vielen wird, und damit zugleich einer reflexiv-verfremdenden Vergegenständlichung verfällt, die umso ausschließlicher wird, je entschiedener es sich sozusagen aus der operativen Verschattung dieser Verfremdung (seinem unterhinterfragten Dasein) herauswindet und als „Thema" isolieren und fixieren will.

Diese Problematik gilt, so Fink nun weiter, in einem besonderen Sinne auch für die „Logik der Jemeinigkeit" und damit den ganzen Ansatz von Heideggers *Sein und Zeit*. Denn hier werde zwar auf die faktische Vereinzelung fokussiert, diese jedoch dahingehend verallgemeinert, dass jeder und jede von uns punktuell darin zusammenläuft, ein „Selbst" zu sein (das sich zu sich verhält

6 Bereits hierin liegt eine fundamentale „Negativierung" menschlichen Seins; vgl. dazu Finks (bislang unveröffentlichte) Auseinandersetzung mit Rilke; unter dem Titel „Seinsarmut" rekonstruiert bei Sepp 2009.

7 Fink wird in *Existenz und Coexistenz* die Seinsweise des Menschen dadurch bestimmen, dass dieser „bei-sich ist, indem e[r] außer-sich ist" (Fink 1968/69, 258), worin sich die Bewegung der Welt spiegelt.

usw.),[8] und zwar ausdrücklich unter Abgrenzung von jedem kollektiven, impersonalen, nicht auf sich selbst als Einheit bezogenen Sein. Das „Dasein" der Fundamentalontologie werde vielmehr aus den Existenzbezügen herausgelöst und isoliert und damit gerade das übersprungen, was die andere, (räumlich/zeitlich ausgedrückt: vor- und nach-„selbstige") Seite seines „Da" (das Ansich des Fürmich) ausmacht. Zwar ist jedes Individuum ein/e Einzelne/r, aber in diesem Einzelsein ist es zugleich ein/e An- und Zugehörige/r, was „nicht etwas am Individuum" sei, sondern vielmehr „ein *Moment, durch welches das Individuum negiert ist*" (Fink 1951/51, 74). So ließen sich Daseinsphänomene, die der individuellen Vereinzelung des Lebens vorausliegen, wie Geburt, Tod, Sexualität, Geschichte, Natur usw. vom Boden dieses „Selbstseins" aus weder in ihrer eigenen Dimensionalität erfassen noch erschöpften sie sich in ihm. Hier ist an die Kritik der *VI. Cartesianischen Meditation* am „transzendentalen ‚*Dogmatismus der Egoität*'" zu erinnern als „das Unvermögen, hinter die Individuiertheit des Lebens zurückzufragen" (Fink 2023, 678). Dieses Unvermögen hängt nicht zuletzt damit zusammen, *dass* wir als Deutende immer schon in der Dimension der Individuation befangen sind; die Weise jedoch, *wie* vor-individuelle Züge das Individuum „negieren", sind grundsätzlich nicht aus dem Spielraum im engeren Sinne medial vermittelter Welten fassbar, sondern greifen als das Außen in die Vereinzelung hinein, als, wie Hans Rainer Sepp einmal schreibt, „der in mir widerhallende Befehl, der von irgendwoher kommt und mich in meinem Fleisch packt" (Sepp 2012, 249).

Fink nimmt folglich das, was der individuellen Aufspaltung des Lebens vorausliegt, in das In-der-Welt-sein selbst hinein als *die Differenz in ihm selbst* (die sich im performativen Vollzug als „Methode" der Radikalisierung spiegelt): Dasein ist weder nur ichhaftes Selbst noch nur ichloses Geschlecht, weder nur vereinzeltes Individuum noch nur von einem a-personalen Grund durchdrungen,[9] sondern sowohl das eine als auch das andere, und zwar als

8 Vgl. Fink 1955, 95 f.; Fink spricht auch von einem „existenziellen Punktualismus" (ebd., 99).

9 Zum „Es" als Frage nach der Quelle der Bewegung den damit einhergehenden tektonischen Verschiebungen des Subjekts vgl. Baur 2006. Zu philosophischen Dimensionen des Impersonalen vgl. Lehmann 2021.

Ort und Schauplatz ihres unaufhebbaren Widerstreits.[10] Der janusköpfige, änigmatische Charakter unseres Seins ergibt sich für Fink gerade aus der Einsicht, dass der formale Grundzug des Selbst – auch und gerade als Struktur des „Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens" – *zusammengedacht* werden muss mit Daseinsphänomenen, in denen der Mensch „urtümlich ‚panisch'" (Fink 1955, 324) ist, also anonymen, impersonalen, meontischen Rändern. Auch der das Meon aufgreifende Begriff des Panischen (von griechisch *pân*, „all", „ganz") ist dabei eine „formale Anzeige", nun aber eine Anzeige „vor- und überindividueller Seinsweisen", welche die „diskreten Akte der Selbstbehauptung […] immer schon unterlaufen" und doch zugleich im „Ich bin", in der *haecceitas* gleichsam ‚zusammenschießen'. An ihnen hört die Selbstheit also nicht einfach auf; es sind vielmehr Weisen, wie jeder von uns im Ganzen (*pân*) existiert als dem „*Lebensmedium*", dem „zumeist übersehene[n] *Grundgeschehen*, das als solches gleichsam den Boden bildet für die Akte und Aktionen des Selbstsein" (Fink 1955, 324).[11]

Angezeigt ist damit zunächst die Tatsache, dass der oder die Einzelne sich nicht selbst zeugen, zur Welt bringen oder einfach setzen kann, sondern im Raum der Gattung, des Genus existiert, nicht jedoch als taxonomische Kategorie, sondern im dunklen Zusammenhang des Geschlechtlichen, der un-endlich über meine konkrete Faktizität (oder genauer *in* ihr und *als* sie) hinausreicht in das anonyme Vor-mir- und Nach-mir-sein. Wir sind so in unserer Aussetzung in die Vereinzelung (Jemeinigkeit) zugleich geborgen in einer „Vorgebürtigkeit" und „NachdemTodsein" als den „großen Nichtse[n], die unser faktisches Leben" umklammern (diese beiden „großen Nichtse" sind für Fink im originären Sinne „me-ontisch"; vgl. Fink 2006, 247). Der Einzelne tritt durch die Vereinigung zweier differenter, aber aufeinander

10 Vgl., u.a.: Fink 1955, 104. „Der Mensch bildet ein Spannungsgefüge von einer ungeheuren Vehemenz gegensätzlicher Strebungen. Er wiederholt die Bogenspannung der Welt." (Fink 1951/52, 82.) Diese Wiederholung meint gerade: Wir sind nicht *in* der Welt, sondern *im Verhältnis* zur Welt, was eine unabschließbare Differenz in die Wiederholung der Welt (auch als Reproduktion der Wissensontologien) einschreibt. Dasselbe gilt für jede „Anthropologie".

11 Das Ganze als verbal zu lesendes „Grundgeschehen" umfasst dabei seine meontischen Ränder, die zugleich Ränder menschlich gelichteter Medialität sind bzw. die „Schatten" all dessen, was thematisch im Licht steht. Vgl. dazu wieder Fink 1957.

bezogener Grundweisen – dem Mannsein oder Frausein – aus dem Nichts der Vorgebürtigkeit in die Existenz und wird selbst wieder als Mann oder als Frau, also in eine fragmentarische Gestalt geboren. Entscheidend sind dabei nicht das Mannsein oder Frausein als solches;[12] entscheidend ist, dass der Mensch eben nicht primär ein *indifferentes* Wesen ist, sondern ein *differentes* Wesen, ein Wesen, dessen Existenz durch eine Spaltung, ein Reißen gekennzeichnet ist, oder noch genauer: dessen Existenz dieser Riss (ins Un-endliche)[13] *ist*. Der Bruch der Selbstverständlichkeit positiver Faktizität wird in der Sexualität als abgründigem „Raum der Gattung" immer wieder geschlossen und neu gesetzt, nicht zuletzt als Geburt eines neuen Fragments in Gestalt des Kindes; immer wiederholt sich darin, so Fink, „das gleiche Spiel von Einung und Entzweiung […]" (Fink 1955, 350).[14]

12 In seinem Aufsatz zu Cesare Pavese (Fink 1971) spielt Fink etliche Formen des Queerseins durch, im Blick auf das Geschlechtlichkeit prominent in der Figur des Teiresias, der Mann und Frau gleichermaßen verkörpert (ebd., 76).

13 Zum Reißen des Eros anders gelagert auch Coopers „Politics of Infinity" (Cooper 2008).

14 Vgl. hierzu auch Finks Auseinandersetzung mit Kants Eheauffassung als Geschlechtsgemeinschaft im Sinne einer wechselseitigen (freiheitsverletzenden) Versachlichung/Natur (zum Mittel des Genusses), deren Personhaftigkeit/Freiheit (und damit Begegnung im Reich der Zwecke) durch den Ehevertrag wieder rehabilitiert wird (Fink 1968/69, 178 ff.). Der herangezogene Dualismus von Natur und Freiheit, der den Menschen zu einem „Kentaur" (einer Mischung aus menschlichem Oberkörper und dem Hinterleib eines Pferdes) erklärt, wird, so Fink, bei Kant operativ vorausgesetzt (ebd., 177); die „Grenze" *als solche* zwischen Natur und Freiheit bzw. der Mensch als „(Austragungs-)Ort" dieser Grenze bildeten somit den spezifischen „blinden Fleck" seiner Anthropologie, den es eigens zu exponieren gelte. Auch Finks Auseinandersetzung mit Kants Eheauffassung dient somit dazu, operative Voraussetzungen – hier die Trennung von Natur und Freiheit und der Ansatz beim Individuum – zu benennen, um ihren unbedachten „Schatten" – hier die Welthaltigkeit der Dimension des Eros (ebd., 202 ff.) – thematisch werden zu lassen. Danach tauchen die Liebenden „gleichsam aus der Zwiefalt ihres sonstigen Lebens in eine urtümliche Einheit zurück, sie unterlaufen ihre ‚Vereinzelung' und durchbrechen die Individuation". Dabei bricht erneut die Frage auf, ob wir tatsächlich zunächst „‚Einzelne' sind und erst in bestimmten ‚Grenzsituationen' aus unserer Einzelheit entrückt werden ins vor-individuelle Leben" oder ob nicht vielmehr „Grenzsituationen" nur „die auffälligen Gelegenheiten" sind, „wo wir eines rätselhaften Zuges unseres Daseins inne werden, – der uns aber immer bestimmt" (ebd., 203).

In deutlicher Abgrenzung zu Heideggers Programm einer Fundamentalanalyse des Daseins, in der die Bewegung des *Verstehens* die Transzendenz des Daseins ausmacht und gerade nicht die Zäsur des Unverständnisses, der hermeneutischen Nichteinholbarkeit, und in welcher „Welt" als Existenzial des Daseins erscheint und nicht umgekehrt dieses als „*aufgerissen*" vom „reißenden Zug der raumgebenden und zeitlassenden Welt" (Fink 1953, 178), bemüht sich Fink folglich um eine „existenziale Analytik", die weder vom Bewusstsein und Verstehen noch vom Gestimmt- und Befindlichsein ihren Ausgang nimmt (beides bleibt letztlich auf dem „Boden" des Daseins), sondern von der kosmischen Zerrissenheit selbst (dem „ursprünglichen Reißen, aus dem alles endliche, […] Seiende erst hervorgeht"; Fink 1968/69, 98). Dies erfordere, wie bereits der frühe Fink notiert, die das Heidegger'sche Dasein charakterisierende Zeitlichkeit mit ihren drei Ekstasen um eine vierte und fünfte Zeitdimension (Dimension von Negativität) zu ergänzen: den Raum und die Möglichkeit.[15] Beides wird zum Prinzip dessen, was Fink als der Helle der horizontal gelichteten Welt entgegengesetzten „Zeitsinn der Erde" beschreibt. Giovanni Jan Giubilato bringt dies prägnant auf den Punkt:

> Das Prinzip der Erde ist das mê on, d. h. der absolute, vom erscheinenden Sein losgelöste, vor-seiende Ursprung, der die Welt und ihre Ränder (die ekstatischen Zeithorizonte der Phänomenalität) trägt. Sie liegt daher nicht in einem Jenseits der Zeit, sondern ist die absolute Tiefe der Zeit selbst, welche mit den Grenzphänomenen der Geburt und des Todes zu tun hat. Der Zeitsinn der Erde als eines nicht-seienden Prinzips scheint in der Ent-Gegenwärtigung zu liegen,

15 Zit. bei Bruzina, „Einleitung des Herausgebers", in: Fink 2006, XLVI: „Statt der traditionellen drei Zeithorizonte weise ich *fünf* auf: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeitszeit mit dem Raum als viertem Horizont. Dann die ‚Möglichkeit' als fünfter Zeithorizont." Zum Zusammenhang der Fragen der „Urzeitigung", in den diese Notiz ursprünglich gehört, vgl. ebd., XLI ff. Im Rahmen einer Anthropologie (der Negativität) sind im Zeithorizont des Raumes die Toten mitzudenken (nicht als Gewesene, sondern als „Zeiger des Nichts"; Fink 1969, 59), im Zeithorizont der Möglichkeit die Ungeborenen; in beiden Zeithorizonten spiegeln sich die beiden „Nichtse" der „Vorgebürtigkeit und [einem] NachdemTodsein" (Fink 2006, 247) wider. Vgl. dazu im Blick auf aktuelle Grenzfragen des Lebens auch Grätzel 2005.

> in der die Zeitmomente selbst konstituiert werden. (Giubilato 2019, 45.)[16]

Die Substanz, auch und gerade als Vereinzelung, als Körper, erscheint hier als „Modifikation der ursprünglichen Selbstverschließung des Seins, als Wiederholung der Erde" (Fink 1950/51, 304), und weist damit auf das Strukturmoment der Verschlossenheit, das sich dem horizontalen Erscheinen widersetzt und ihm als die „Bodenstruktur" und „Inkarniertheit" unserer Existenz entgegenstellt. Fink spricht mit Cesare Pavese auch von dem alle Medialität außer Kraft setzenden „Felsgrund im Dasein", wobei dieser das „Symbol des letztlich Unveränderbaren" sei, das Symbol des „reinen Ansichseins" (Fink 1971, 74).

In einem solchen irdischen „Realitätskern" (ebd., 53) des Daseins verbirgt sich nicht nur das Problem der *hyle* als ständigem Störenfried einer auf die Eliminierung des Ansichseins ausgerichteten Phänomenologie, der Rest von Fremdheit analog zur radikalen Unverständlichkeit als Blockade des hermeneutischen Zirkels, sondern gerade der dunkle Boden, welcher den Ort, an dem sich das Individuum befindet, gewissermaßen nach unten hin ins Unabsehbare öffnet. Die der horizontalen Weltoffenheit entgegengesetzte vertikale „Erdoffenheit" bezeichnet Fink auch als „panisch" insofern, als in ihr in einem bestimmten Sinn das Ganze (*pân*, Meon) erfahren wird, „ohne sich durch die Beziehung zu einem umgrenzten Gegenstand stabilisieren" (Baur 2008, 27) zu können (da es sich eben um ein präontologisches/prähorizontales/vorgegenständliches Ganzes handelt). In der Erdoffenheit des menschlichen Daseins ist somit das transzendierende Lichten immer schon zurückgeworfen in und auf das Diesseits, die Immanenz: Der Mensch ist gerade, was seinen Boden und seine Vereinzelung betrifft, kein außenstehender Zuschauer, sondern ein ursprünglich und existenzial Betroffener (weshalb Fink den Begriff des Zuschauers Mitte der 1930er Jahre auch konsequent durch den des

16 Vgl. Fink 1950/51, 293: „Alle Dinge gründen in der einen Erde; alle bestehen aus Erde, aber Erde nie aus Dingen; sie ist das unvordenklich Eine, aus dem das viele und besondere Seiende aufgeht […]; der ur-eine Abgrund, der durch die Vielheit […] nicht zerspalten und zerrissen wird, sondern sie ruhig an sich erträgt."

„Zeugen" und der „Mitwisserschaft" ersetzt).[17]

Die unbestimmte Transzendenz (das „ursprüngliche Reißen"; Fink 1968/69, 98) ereignet sich *als* meine Existenz, *als* mein faktisches Hiersein, mein Stehen hier und jetzt auf dem Erdboden, der durch seine ontische Festigkeit und Opazität hindurch unermesslich offen, nicht-seiend, me-ontisch, ist. Gerade in dieser „Instanz" einer prä-ontologischen Durchkreuzung von ontischer Vereinzelung und meontischer Grenze findet Fink das der Husserl'schen Frage nach dem Bewusstsein wie der Heidegger'schen Frage nach dem Sein noch vorausliegende Problem der Welt. Anknüpfend an eine Formulierung Guy van Kerckhovens möchte ich im Ausgang hiervon „Welt" als die meontische „Instanz unseres Individuiertseins" auffassen, und zwar:

> […] in einer Abhängigkeit, die uns an sie bindet, auf eine einseitige Weise und ohne Reziprozität. Über diese Instanz der Individuation vermag keine Reflexion uns hinauszuheben. Ihr vorzuziehen ist eine genaue Beschreibung dessen, wie diese Instanz der Individuation sich innerhalb der Strukturen unserer Existenz selbst artikuliert. (van Kerckhoven 1996, 109.)

Wie sich Welt als eine solche unhintergehbare Instanz unseres Individuiertseins oder meontisches Außen (Riss, Negativität), das sich als und im faktischen Existieren zu erkennen gibt, in den Strukturen unserer Selbstdeutung und Lebenspraxis widerspiegelt, hat Fink in immer neuen Anläufen insbesondere in den 1950er und 1960er Jahren ausgelotet, wofür die Vorlesungen *Sein und Mensch* (1950/51), *Natur, Freiheit, Welt* (1951/52), aber auch *Grundphänomene des Daseins* (1955), *Existenz und Coexistenz* (1968/69) und die späte Auseinandersetzung Finks mit der Dichtung Cesare Paveses (Fink 1971; dazu Giubilato 2019; Nielsen 2019) ausschlaggebend sind. Insbesondere bei Pavese entdeckt Fink die Möglichkeit, die menschliche Erdoffenheit in Narrative zu fassen, die als Antworten auf das zu verstehen

17 Vgl. Fink 2023, 682: „Statt Husserls Begriff des ‚transzendentalen Zuschauers' setze ich den Begriff des ‚*Zeugen*'. Damit die Philosophie stärker als Lebensbewegung charakterisiert. […] Zeuge, Mitwisser, das Atmosphärische ähnlich wie im stoischen Begriff der *syneidesis*."

sind, was sich der phänomenologischen Aufweisbarkeit entzieht, ohne jedoch zu verschwinden, bzw. als Antworten auf das Dasein in seinem paradoxen Bezug zum meontischen „Ansich", das es im „Fürmich" zu leben gilt. Fink spricht auch von „Existenzchiffren" als den Weisen, wie wir das, was uns uneinholbar vorausliegt, was uns durchdringt, durchhaust und durchwirkt, für uns fassbar zu machen versuchen – ein kaum systematisierbares Kaleidoskop menschlicher Bezüge, Widerfahrnisse und Brüche im Zusammenhang eines Weltganzen, das eine Welt des Lichtes, der Grenzen und Unterschiede kennt und eine nächtliche Seite des Verstummens, des Schicksals und des Negativen, in dessen „Tätertum" wir, wie Fink sagt, „keinen Täter ausmachen können" (Fink 1971, 106).

*

Inwiefern kann das Gesagte zu einer Anthropologie der Negativität beitragen und diese wiederum zu einem menschlichen Selbstverständnis, das sich weder an die Ontologie des Dinges verliert (also vergegenständlicht) noch an schiere Durchstreichung im Sinne einer „Furie des Verschwindens" (Hegel), sondern für sich selbst durchsichtig wird auf seine Grenze(n)? Nach dem Ende der sogenannten Metaphysik – im „Zeitalter des Nihilismus"[18] – gewinnt der Mensch die Kontur seiner Endlichkeit nicht länger aus einer metaphysischen Vollkommenheitsidee, sondern ist positiv auf die „Inkarniertheit seiner Freiheit"[19] zurückgeworfen. Anders als in anderen „negativen" Anthropologien des 20. Jahrhunderts (existenzialistischen, phänomenologischen, fundamentalontologischen oder in Ansätzen der sog. philosophischen Anthropologie) ist der Mensch nach Fink dabei jedoch nicht auf *sich* zurückgeworfen, seine Exzentrizität, sein mängelbehaftetes Wesen, seinen undarstellbaren Überschuss, sondern auf *Welt*. Die Existenzstruktur des Menschen wird also vom Außermenschlichen angegangen, nicht jedoch als metaphysische Dimensionalität, sondern als ontische Fragilität und Ausständigkeit, die wir in allem, was wir tun oder nicht tun, sind oder nicht

18 Zum Geschichtsort des „Nihilismus" und einer aus ihm entspringenden *Krisenlage des modernen Menschen* (Fink 1989) vgl. Barbarić 2023.
19 Vgl. hierzu Fink 1976, 265 f., und Nielsen 2005.

sind, spiegeln. Diese Medialität des menschlichen Wesens im Blick auf das seine meontischen Ränder einschließende Weltganze bezeichnet Fink auch als das jede Anthropologie (im Sinne von Wesensaussagen über den Menschen) gleichermaßen tragende wie untergrabende „Verhältnis aller Verhältnisse", als die Weise, wie wir uns als *in* der Welt Seiende gleichzeitig *zur* Welt verhalten.

Gerade im *Zugleich* der konkreten Situierung und ihrer Überschreitung durch den Entzug liegt der entscheidende Ansatzpunkt zu einer Anthropologie der Negativität im Sinne des doppelten Genetivs als einer der durchgängigen methodischen „Figuren" in Finks Denken. Danach ist der Ausdruck einmal als *genetivus subjectus* zu lesen (Anthropologie *der Negativität*), wonach die Verendlichung durch das Absolute des „Reißens" gedacht wird, wie Fink es vor allem in seinen frühen spekulativen Überlegungen im Anschluss an die „ontologische Paradoxie" des Subjekts verfolgt, das hier als „Entstellung" des Absoluten erscheint. Dieser meontischen Philosophie des Geistes entspringt jedoch zugleich die Umkehrung zu einer *Anthropologie* der Negativität, die Finks mittleres und spätes Denken – seine kosmologische Anthropologie im engeren Sinne – prägen wird. Hier sind menschliche Seinsweisen als Chiffren auf die *Erfahrung* von Negativität zu lesen, so dass die Brüche, Zäsuren und Widerfahrnisse in der Konfrontation mit der Grenze als *existenzielle* Tatsachen aufscheinen, die Antworten provozieren, ohne sich abschließend befrieden zu lassen. Die wechselseitige Bezeugung dieser zerrissenen Identität als die jede von außen betrachtende Anthropo-Logie ablösende „Lebenslehre" – das *Gespräch*, das wir sind; vgl. Boelderl 2022 – verleiht der Rolle des Einzelnen so einen grundsätzlich neuen Sinn: Wir begegnen einander nie nur aus den Horizonten tradierter (gesättigter) Praktiken oder den Horizonten projektiver Welten (Kultur, Recht, Geschichte, Ökonomie, Politik usw.), sondern wir begegnen einander allem voran aus dem beides umgreifenden Akt des gemeinsamen Teilens von Welt, das heißt nicht aus einem intersubjektiven, sondern aus einem „kosmologischen Akt" (Nielsen 2017). Fragmentarität steht hier insofern in einem Verhältnis zur Negativität, als es gerade die meontischen Erfahrungen der Aussetzung, absoluten Widerständigkeit und Fragilität sind, die wir miteinander teilen und die uns einander als im tieferen Sinne *Identische* erkennen lassen.

Bibliography | Bibliografija

Bajohr, Hannes, und Sebastian Edinger (Hrsg.). 2021. *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Barbarić, Damir. 2023. „Die moderne Barbarei." *Phainomena* 32 (126-127): 8–26.

Baur, Patrick. 2006. „Das ‚Es geht um'. Das Es als philosophisches Problem im Rückgriff auf Heidegger und Hegel." *ALEA. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* 4: 85–118.

---. 2008. „Die Unüberblickbarkeit des Elementalen. Überlegungen im Anhalt an Aristoteles, Heidegger und Lévinas." In *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, hrsg. von A. Böhmer und A. Hilt, 24–40. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bertolini, Simona. 2015. „Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie." *HORIZON. Studies in Phenomenology* 4 (2): 203–217.

Boelderl, Artur R. 2022. „The Sense of Community Is the Community of Sense. On Discovering the 'We' with Eugen Fink and Jean-Luc Nancy." *Phainomena* 31 (122-123): 151–170.

Cooper, Laurence D. 2008. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche. The Politics of Infinity*. Pennsylvania: University Press.

Fink, Eugen. 1935. „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie." In E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, 7–44. Freiburg/München: Alber, 1976.

---. 1949. „Welt und Endlichkeit (1949)." In E. Fink, *Sein und Endlichkeit. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 5.2*, hrsg. von R. Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber, 2016.

---. 1950/51. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München: Alber, 1977.

---. 1951/52. *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

---. *1953. Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Freiburg: Rombach, 1978.

---. 1955. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Alber, 1979.

---. 1967. „Phänomenologische Probleme der Verfremdung." In E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, 250–267. Freiburg/München: Alber, 1976.

---. 1968/69. *Existenz und Coexistenz. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 16*. Hrsg. von A. Hilt. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1969. *Metaphysik und Tod*. Stuttgart: Kohlhammer.

---. 1971. „Zu Cesare Pavese *Gespräche mit Leuko*." In E. Fink, *Epiloge zur Dichtung*, 53–112. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1974. *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt am Main: Klostermann.
---. 1977. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes"*. Hrsg. von J. Holl. Frankfurt am Main: Klostermann.
---. 1989. *Zur Krisenlage des modernen Menschen. Erziehungswissenschaftliche Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
---. *2006. Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 3.1*. Hrsg. von R. Bruzina. Freiburg/München: Alber.
---. *2008. Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 3.2*. Hrsg. von R. Bruzina. Freiburg/München: Alber.
---. 2023. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis"-Problematik. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 3.3*. Hrsg. von G. van Kerckhoven, R. Bruzina und F. Alfieri. Freiburg/München: Alber.
Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
Frietsch, Ute. 2010. „Endlichkeit und Wiederholung. Michel Foucault als Kritiker der Anthropologie." In *Epistemologie und Differenz. Zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften*, hrsg. von B. Bock von Wülfingen und U. Frietsch, 113–132. Bielefeld: transcript.
Giubilato, Giovanni Jan. 2017. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*. Nordhausen: Traugott Bautz.
---. 2019. „Vom Sinn der Erde. Eugen Finks kosmologische Auslegung der Dichtung von Cesare Pavese." In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von C. Nielsen und H. R. Sepp, 42–59. Freiburg/München: Alber.
Grätzel, Stephan. 2005. „Die Ungeborenen und die Toten. Eugen Finks existenziale Anthropologie als Beitrag zu einer aktuellen Problematik." In *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von A. Hilt und C. Nielsen, 419–433. Freiburg/München: Alber.
Husserl, Edmund. 1935. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1954. [= *Hua* VI.]
Kasprzak, Krystof. 2019. „Absolute Incomprehension as Meontic Singularization in Eugen Fink's Critique of Hermeneutics." In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von C. Nielsen und H. R. Sepp, 180–200. Freiburg/München: Alber.
Lehmann, Robert (Hrsg.). 2021. *Philosophische Dimensionen des Impersonalen*. Baden-Baden: Nomos.

Nielsen, Cathrin. 2005. „Über das Titanische. Zur Frage nach dem Wesen der ‚entfesselten' Produktion." In *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von A. Hilt und C. Nielsen, 203–244. Freiburg/München: Alber.
---. 2017. „Verwandte des Lebens. Inklusion nach Fink." *Phainomena* 26 (102-103): 116–130.
---. 2019. „Die Chiffren des Mythos. Fink liest Cesare Pavese." In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von C. Nielsen und H. R. Sepp, 60–76. Freiburg/München: Alber.
---. 2022. „Verkehrte Welt. Zu Finks Deutung des Kraftkapitels in Hegels *Phänomenologie des Geistes*." *Phänomenologische Forschungen* 2 (2022): 185–206.
Sepp, Hans Rainer. 1998. „Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf." *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1998): 85–93.
---. 2009. „Seinsarmut. Eugen Finks Übersetzung der *Duineser Elegien* in philosophische Reflexion." In *Trigon 8*, hrsg. von der Guardini Stiftung, 159–168. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
---. 2012. „Eugen Fink: Bild und Welt." In H. R. Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, 80–103. Würzburg: Königshausen & Neumann.
van Kerckhoven, Guy. 1996. „Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation." *Phänomenologische Forschungen* 30 (1996): 88–110.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.4
UDC: 130.2

Hermeneutics and Nihilism

Meaning, Agency, and the Dialectics of Negativity in Gadamer's Thought

Ilia Inishev

Academic Department of Social Sciences, European Humanities University, 17 Savičiaus Street, 01127 Vilnius, Lithuania

ilia.inishev@ehu.lt

Abstract

Nihilism, as a pervasive destructive tendency that permeates all aspects of modern life, is rooted in an established perceptual stance characterized by the dominance of a particular kind of agency. Philosophical hermeneutics is arguably the most suitable approach to provide both a comprehensive diagnosis and an effective remedy. Its diagnostic and therapeutic potentials are linked to its notion of the meaningful, which is not distilled from an experience laden with material, bodily,

and other "contaminations," but rather coincides with the radical—and, in this sense, normative—self-disclosure of the livable, or truly human, world. In this article, I examine the potential of Gadamerian hermeneutics for revealing and disseminating forms of agency that offer alternatives to the destructive attitudes deeply embedded in contemporary cultures.

Keywords: hermeneutics, nihilism, agency, laterality, ordinary transubstantiations.

Hermenevtika in nihilizem. Smisel, delovanje in dialektika negativnosti v Gadamerjevi misli

Povzetek

Nihilizem kot vseprisotna destruktivna težnja, ki prežema vse vidike sodobnega življenja, ima svoje korenine v uveljavljeni perceptivni drži, za katero je značilna prevlada posebne vrste delovanja. Filozofska hermenevtika je verjetno najprimernejši pristop, ki lahko zagotovi tako celovito diagnozo kot učinkovito zdravilo. Njeni diagnostični in terapevtski potenciali so povezani z njenim pojmovanjem smiselnega, ki ni destilirano iz doživljanja, obremenjenega z materialnimi, telesnimi in drugimi »kontaminacijami«, temveč sovpada z radikalnim – in v tem smislu normativnim – samorazkrivanjem živega oziroma resnično človeškega sveta. V tem članku obravnavam potencial Gadamerjeve hermenevtike za razkrivanje in uveljavljanje oblik delovanja, ki ponujajo alternative destruktivnim odnosom, globoko zasidranim v sodobnih kulturah.

Ključne besede: hermenevtika, nihilizem, delovanje, lateralnost, običajnostne transsubstanciacije.

1. Introduction

Admittedly, nihilism has many faces. This is perhaps one reason why it is not always recognizable as such. Moreover, at times, either we or others tend to deny nihilism any relevance and traction. We may even dislike the very word "nihilism," which today carries somewhat archaic and moralistic overtones. We might reject the use of this word altogether (it is not difficult to imagine people who find the notion behind it too pessimistic), but even in this case—or precisely because of this—"the return of the suppressed" will be all the more stubborn. Our refusal to discuss or even acknowledge what may be called nihilistic will not prevent us from encountering it, causing trouble in the physical world as well as worries in the social and psychic spheres. Various unsettling forces, tendencies, and even feelings persistently return after every tactical success in our incessant efforts to expel them from our experiential horizons. Even if we distrust general concepts or any kind of common denominator, we will hardly be able to ignore the long series of signs and factors either intermittently dissipating along manifold and barely observable orbits or temporally coalescing into a single—sometimes viscerally felt—vector. In this sense, we could distinguish between the objective and psychological sides of nihilism. Forms of manifestation of the objective side are well-known: the flourishing of unstoppable developmental logics in economics, science, and technology, leading to ever-growing dehumanization of these spheres. De-humanization is to be understood in this case literally: human beings are playing mostly subsidiary roles. They are increasingly not just subjected to but both mentally and physically squeezed into various trajectories and channels, shaped by aims and processes indifferent to the immanence of the human lifeworld. This kind of abduction of the "human," its seemingly voluntary surrender of itself to the power of the above-mentioned logics, constitutes the subjective or psychological side of nihilism. I should acknowledge that "subjective" and "psychological" are not entirely adequate terms, since what they signify in this case extends beyond any personal stances and individual predispositions. We are caught in a kind of vortex or invisible framework, one that pretends to be as natural and seamless as the air around us. For this reason, it would likely be more appropriate to use

the more capacious term "affectual." This term allows us to account for the various aspects of the interconnection between the individual as well as both the external physical and social world—aspects too subtle and complex to be grasped through standard theoretical (objectifying) optics. For example, some paradoxical forms of action in contemporary society, such as "interpassivity" (Pfaller 2017) or "cruel optimism" (Berlant 2011), first became visible within the framework of broadly understood affect theory. However, this term, and by extension the very perspective of affect theory, also has its weaknesses, especially its inevitable subjectivist and anti-intellectualist connotations.

In what follows, I outline the potential of Gadamer's philosophical hermeneutics as one of the most consistent non-nihilist stances. The word "stance" here primarily refers to "the whole way of life" that is indifferent to the traditional, yet far from self-evident, distinction between theory and practice. To a large extent, this categorical distinction itself serves as both an indicator and a catalyst of nihilistic tendencies in contemporary societies: attributing access to the whole to theory and the access to the particular to practice, deprives human experience of its generative (meaning-making) potential, relegating it to a semi-isolated agent lost in, and predetermined by, an unobservable network of pre-established relations and objects. In contrast to the nihilistic incommensurability between practice and theory, philosophical hermeneutics provides an alternative route to a more comprehensive, well-balanced, and, most importantly, non-nihilistic perspective on the relationships between thinking and acting, perceiving and understanding.

Paradoxically, hermeneutics' contribution to dismantling nihilistic tendencies mainly draws on negativity inherent in many of its essential aspects and operations.[1]

1 The inherent negativity of philosophical hermeneutics has intermittently attracted attention in Gadamer scholarship. Recently, Gianni Vattimo and Nicholas Davey have engaged with this topic. Vattimo, for instance, characterizes hermeneutics itself as "nihilistic" (Vattimo 2021, 51), while Davey (Davey 2023) treats the negativity of hermeneutics as an entailment of its unfulfilled promise of "completeness." For both thinkers, modern cultural "positivism" remains a normative horizon.

2. Negativity

Many, if not all, of the "annihilating" tendencies associated with the umbrella term "nihilism" are tied to a deep cultural preference for the positive. The positive is not reducible to the notorious notion of "positivism"; rather, in our context, it signifies a persistent attitude towardss making everything, including ourselves, constantly available. "Making available" inevitably entails making definite—that is, among other things, repeatable, clear-cut, sustainable, graspable, identifiable, and, last but not least, symbolically expressible.[2]

Return to experience

This drive towards the definite or the given finds its most powerful expression in early Husserl's notion of intentionality as a transcendental structure of the entire human experience as well as in the overall methodological stance of the phenomenology of consciousness. Although the term "experience" was and continues to be a defining feature of the entire phenomenological project, it reached its full potential only when the phenomenological movement underwent a hermeneutical shift. In this shift, experience ceased to function merely as a "noetic correlate" of intentional acts and became the realm of the phenomenological itself. One might reasonably anticipate that hermeneutics would prioritize interpretation and meaning. However, and this may seem ironic, phenomenological hermeneutics rather emphasizes the experiential or performative dimension. This shifts the focus of phenomenology from questions of transcendental structures and the "apodictically" given to questions of the radical facticity of human experience. "Meaningful," in this case, can only be encountered as an integral component, dispersed or spread over the entire experiential field. In other words, "meaning" is not "given in an act of consciousness," but is rather undergone, experienced, and reverberated in non-intentional, event-like, and non-directional encounters that constitute their own time-space.[3]

2 Recently, Hartmut Rosa has provided an apology of unavailability from a sociological perspective (Rosa 2020).

3 Otherwise highly productive efforts to situate Gadamer's reflections on language and meaning within the framework of philosophy of language inevitably lead to a

Laterality

In all these characteristics, one might detect a lack of clarity or even poetic overtones. This is due to the paradoxical character of this type of experience: while it serves as the source of positivity (e.g., experiential givenness, perceptive discernibility, symbolic articulation), it remains largely accessible only through a sequence of negative, if not destructive, procedures.[4] As for the general direction of phenomenological hermeneutical operations, it may be described as anti-progressive. Its focus is not on expanding the field of what is given but on moving inwards, towards the dense sphere of micro-events of becoming. This latter direction turns into non-directionality: as we enter this sphere, our experience loses its focus and directionality, merging with the entire experiential space. The result of such a transformation, on the one hand (in epistemological perspective), could be assessed negatively as a loss in conceptual clarity and other epistemological virtues. On the other hand (in existential-ontological terms), it leads to an enhancement of life's intensity (and, at least in this sense, its quality) and a broadening of experiential horizons.[5] This broadening—somewhat contradictory to my earlier remarks about non-directionality—may be referred to as laterality. To give this abstract notion a bit more substance, I would like to recall Gadamer's formula regarding the nature of decoration. According to Gadamer, decoration, on the one hand, draws attention to itself, but, at the same time, redirects our attention "away from itself to the greater whole of the context of life which it accompanies" (Gadamer 1979, 140; Gadamer 1990, 163). To put it differently, decoration is not merely a facultative embellishment—an additional layer on the foundational ground of being. It is what makes surrounding spaces livable (literally transforms their matter), which, among other things, means

neglect of the extent, to which Gadamer's notion of language is intertwined with the performativity and materiality of world experience. See, for example, the programmatic work by Carlo DaVia and Greg Lynch (DaVia and Lynch 2024).

4 It is sufficient to recall, for example, Heidegger's characterization of the phenomenological method as "destruction."

5 Cf. Nicholas Davey's thoughts on dialectics of negativity and positivity within epistemological and ontological points of view (Davey 2023).

perceiving them in a scattered, spatially distributed, in short, lateral manner. I would dare to expand the scope of this thesis a bit more than Gadamer himself might have intended. This laterality, initially introduced within the realm of aesthetics, encompasses a broader range of phenomena than "the whole span of the decorative, from municipal architecture to the individual ornament" (Gadamer 1979, 140; Gadamer 1990, 163). It manifests itself in several kinds of daily experience, including reading, writing, walking, and engaging in social and religious rituals. All of these phenomena are characterized by what we might call constant stepping back or withdrawing from focusing on a frontal object towards merging with what fills and supports our every endeavor and movement, beyond the distinction between mental and physical. It is a kind of receding from what confronts us into what envelops us.

3. Meaning

It is only in light of the question of meaning that one can fully understand how this receding can be both destructive and revealing in any experience structurally resistant to nihilism. How else could we defend the priority—or prior ontological status—of laterally articulated experience? "Laterally articulated" refers primarily to experience that extends into the realm of the indefinite, which serves as the foundation for all forms of articulation and phenomenal appearance capable of symbolic expression. So, how can the prelinguistic, indefinite, lateral, and sub-thematic—if not subterranean—be meaningful?

Gebilde *[structure]*

At first glance, the meaningful and the meaningless appear to be in a relationship of mutual exclusion. Moreover, the dividing line between the two is typically located within mental acts, and this distinction is usually resolved through explicit utterance. For Gadamer, as well as within hermeneutical phenomenology in general, the meaningful is largely implicit, scattered across, or even merged with the space of pre-theoretical experience. In other words, meaning is embedded in the overall pre-reflexive—i.e., laterally inflected—experiential encounter, rather than being extracted from it. Hence, the

preference for using the term "the meaningful" (in German: *das Bedeutsame*) instead of "meaning." One of the most eloquent indicators of the special role of the lateral—and, in this sense, negative—dimension in Gadamer's hermeneutics is his preference for addressing questions of semantics, language, and even understanding in an indirect manner. On his way to the core of his philosophical project, Gadamer consistently takes a detour. Of course, this could be seen as yet another sign of negativity. In *Truth and Method*, the detour leads from the non-verbal experiences of art, architecture, and décor (a sequence that is itself quite telling) to the medial, speculative, and thus unconscious experiences of language, which emerge only when revealing something other than itself. Gadamer describes the genesis of the meaningful as a transpersonal process of densifying matter and experiential contents, culminating in what he refers to as "transformation into structure and total mediation." The word "structure" in this context is an unfortunate translation of the German *das Gebilde*, which emphasizes the non-difference between structural and eventual components, while also highlighting the etymological link to the word "image" (*das Bild* in German). It is *Gebilde* that signifies the turning point in the process of densifying—and, by extension, intensifying—the complex performative constellation that Gadamer calls "play." It is worth recalling that, for Gadamer, play is a phenomenon that bridges the categorical gap between nature and culture. The scope of the play phenomena extends beyond human and animal play. This leads us to recognize a developmental continuum between matter and meaning—a teleology structurally embedded in every manifestation of play, which comes to full embodiment only in its most consistent, primarily artistic, forms. In a sense, on its ideal path from the initial point of the continuum to the final one, matter enters a kind of transformative vortex or a gravity point. At the stage of the emergence of art, this vortex reaches its highest potential in terms of the density of experiential fabric, equilibrium between its elements, and the inseparable oneness of performative and structural aspects. All of this constitutes the primary meaningfulness that serves as the foundation for all subsequent linguistic, pre-linguistic, and non-linguistic forms of meaning. Meaningfulness in this case—at the stage of *Gebilde*—is not a qualification of the given performed by the cognitive acts but rather an aggregate state of the whole experiential field. This

"aggregate state" points to what Gadamer calls the "ideality" of play, which primarily refers to the fulfillment of its teleology, its being for itself. This, in turn, signifies the attainment of a kind of zero-point—a performative space characterized by the highest degree of livability. I will return to a more detailed discussion of this zero-point in the next subsection. For now, I would like to briefly explore the interconnection between *Gebilde* and *Bild* (image) and its significance in resisting nihilistic trends.

Bild *[image]*

This term—*das Bild*—was also incorrectly translated into English. Both existing English versions of *Truth and Method* render it as "picture." Even the more accurate translation, using the English word "image," conveys only a portion of the relevant meanings.[6] First of all, in the case of such a translation, the etymological and conceptual connection between image (*Bild*) and *Gebilde* is lost. This connection also clarifies to what extent an image (*Bild*) differs from a picture. Among other things, this distinction is crucial for understanding the anti-nihilistic potential of Gadamer's thought. A picture is a kind of object designed to be placed in front of a perceiving subject (at a distance specified by the function of the picture), whereas an image (*Bild*) need not have a material vehicle and cannot be perceived frontally. Even when the perception of an image is mediated by a material vehicle (as with so-called visual images like photography), we engage in the same dual movement as in the previously mentioned case of décor, which, in *Truth and Method*, completes the developmental logic of *Bild*. Image/*Bild* is not merely an object passively awaiting frontal perceptual grasp. On the contrary, image/*Bild* delays and redirects the perceptual act, causing it to move laterally along spatial and temporal horizons opened by its being as *Gebilde*. These horizons—like any horizon—simultaneously disclose and conceal, creating a livable space and the indefiniteness inherent within it. The image is not a mere duplicate but a radically meaningful form of presence, manifesting more as an enveloping force that surrounds us rather than something merely presented in front of

6 For an explanation of the differences between image and *Bild*, see the informative discussion by Marion Müller (Müller 2007)

us.[7] In this way, image/*Bild* is something that "happens" simultaneously before, behind, and—in a sense—within me. The space of consciousness and the surface of the image coincide, forming the oneness of the aforementioned zero-point or *Gebilde*, which remains neutral to the habitual distinctions between the given and the meaningful, the outer and the inner—almost pure negativity! This negativity, however, turns positive the moment we shift our focus to the meaning dimension of this zero-constellation. Quite telling here is the term Gadamer prefers to signify the mode of perception specific to image/*Bild*—namely, "lingering over" (*Verweilen* in German). This mode involves at least a loosening, if not a complete departure from, the usual focus on an object at a fixed distance. Many visual symbolic forms are meant to be quickly grasped, not scanned in detail over time. I would describe this type of perception as being "channeled," constrained within a set trajectory designed for specific purposes in particular historical and social contexts. Such cases involve receiving meaning from the outside as a "subject matter." By contrast, lingering over/*Verweilen* signifies a form of presence that arises in response to the encounter itself, both disclosing and filling the entire experiential space, momentarily fusing the material, the meaningful, and the perceptual. In this instance, perception transforms from a discrete act of consciousness within a specific and predetermined domain into a fluctuating continuum, lacking a discernible initiator or direction of action. An integral part of such a transformation is a fundamental change in the aggregate state of the environment, in which—and as a part of which—this transformative event takes place. Gadamer describes this shift as a "coming to language," which refers neither to an additional act of symbolic expression nor to the experience reaching a developmental stage, where it could—or should—progress further along the path of language (Gadamer 1979, 432; Gadamer 1990, 479). Rather, it signifies a substantial change in and of the environment itself or, in theological terms, a transubstantiation. What was once merely sound becomes

7 Many contemporary Gadamer scholars, while emphasizing the performative nature of Gadamer's notion of the "meaningful," still consider it as an isolatable entity. For example, Nicholas Davey defines one "meaningful" entity tautologically through another: "[…] to experience a work as meaningful is to experience its framework of meaningful relations […]" (Davey 2013, 176).

the meaningful presence of enworlded things and events in the context of an engaged conversation or within literary—and especially poetic—texts. What was once merely a striated and dotted physical surface transforms into an exceptional experience of the visible. In both cases, the material components—sound and surface—neither vanish nor recede into the background in favor of the semantic (the visible or understandable). On the contrary, they create a dense, perceivable environment for experience that is both perceptual and interpretive simultaneously. This suggests, among other things, that meaning-making is also a material process.

Ordinary transubstantiations (the extraordinary within the ordinary)

Of course, Gadamer neither uses the term "transubstantiation" nor, to my knowledge, addresses the material dimension of what he calls hermeneutic experience—at least not in the way I am attempting to, by interpreting the hermeneutical "meaningful" as an aggregate state of matter. Nonetheless, alongside his discussion of the aesthetically peripheral phenomena of architecture and décor—whose pivotal role in developing a specifically hermeneutic, or what we might term lateral, notion of experience I have already mentioned—, we also find in Gadamer's later writings the notion of "bodily understanding" (Gadamer 2022, 96) and a brief inventory of the "building blocks of meaning: motives, images, and sounds" (Gadamer 2006, 77). In Gadamer's reflections on the paradigmatic role of aesthetic experience, architecture and décor, in particular, fulfill a dual function. On the one hand, they culminate the general tendency of Gadamer's thought towards the merging of the world with its imaginal manifestations (where the image, unlike a picture, is not a symbolic representation of an event or object but the final stage of their ontological genesis). On the other hand, they productively "trivialize" the tone and outcomes of earlier discussions on "higher" aesthetic forms, such as painting, music, and theater, allowing for their reintegration into the fabric of the lifeworld. There are two ways to look at the transformative potential of hermeneutic experience: the strong and the weak. This is important to keep in mind, especially when it comes to our main question about the dialectical link between hermeneutics and negativity, and

by extension, between hermeneutics and nihilism. The weak version places greater emphasis on what takes place within the sphere of consciousness or culture, broadly speaking, while relegating the material aspect to the periphery or neglecting it entirely. The strong interpretation, by contrast, emphasizes much more extensive outcomes, longer-lasting consequences, and their certain irreversibility. What is most important in this case is that the outcomes of hermeneutic experience primarily entail substantial changes to the material component—"substantial" in the literal sense of transforming from one material substance to another. Of course, instantiating this notion outside of religious terminology and contexts is not straightforward. Nevertheless, my thesis is that it serves as an indispensable precondition for overcoming the nihilistic tendencies pervasive in contemporary societies. Only by promoting the strong interpretation of hermeneutic experience as the dominant pattern of individual self-awareness can we effectively counteract the aforementioned nihilistic vortex. This means that the strong interpretation—for the sake of maximizing the anti-nihilistic effect—should be counterbalanced, or rather connected, with the "weaknesses" of its everyday embodiment. Even the most trivial forms of daily experience, such as reading, participating in social rites, photographing, small talk, or even walking, can (and at times must) reveal their generative potential by producing new meaningful-material compositions (events and environments). This introduces another "dialectical" moment in the development of phenomenological hermeneutics: what is revealed through refined theory must be validated by pre-theoretical experience within its own temporality. This suggests, among other things, that the theoretical and the practical must form a distinct connection. The tension or imbalance between the strong and the weak, the affirmative and the negative, raises a series of methodological questions. How can one recognize such experiences? How can one linger in them and, even if only for a moment, become comfortable with them? How can one learn to speak about what lies beyond symbolic articulation without rendering it meaningless? These questions anticipate the issues to be addressed in the next subsection.

Now, I would like to return to the concept of "transubstantiation" in its major and minor forms or its strong and weak interpretations. How is this distinction reflected in Gadamer? In *Truth and Method*, as well as in his writings from the

same period, Gadamer prioritizes the weak interpretation. This is especially evident in his effort to expand self-awareness of the humanities beyond their epistemological self-understanding. It seems critically important for Gadamer to maintain a connection with the discursive norms of his time. Nevertheless, we observe a shift towards a stronger interpretation in the concluding subsections of *Truth and Method*, where he discusses the "speculative structure" of the central aspect of the linguisticality (*Sprachlichkeit*) of human experience, which he refers to as its middle (*Mitte* in German).

The speculative middle

Let me begin with a brief discussion of translation issues. In the two existing English translations of *Truth and Method*, the German phrase *Mitte der Sprache* is rendered as "the center of language" and "language as medium," respectively. In my opinion, neither of these translations is entirely accurate. What the German term emphasizes, and what Gadamer likely had in mind, is a kind of performative space, a place of concentration, where—for a time—the categorical distinction between world and language disappears, and both are brought to the same level, compelled to transform into one another. In other words, it refers to an over-dense and over-intensive transformative event that affects the entire experiential constellation. The densification and intensification of the experiential environment could also be described as a vortex. However, unlike the nihilistic "vacuum pump," which absorbs spatiality, temporality, and materiality of the lifeworld into pre-established symbolic forms, institutions, and trajectories, the hermeneutic experiential vortex gathers these elements into a fluctuating and vibrant field, propelling their inherent developmental tendencies to their peak. Thus, in translating the German *Mitte* into English, I would prefer the term "middle."

The "middle of language," according to Gadamer, is both a point of convergence between language and the world and a starting point, from which they begin to diverge, moving in diametrically opposite directions. These two alternate vectors—centripetal and centrifugal—constitute the core structure of hermeneutic experience. Convergence (the centripetal vector), in this case, could be described as an event of transubstantiation: a reciprocal exchange of

substances between world and language. This event possesses its own spatiality and temporality, granting it a semi-autonomous and semi-transcendental status. Divergence (the centrifugal vector) works to loosen and dissipate this transubstantial vortex, allowing its elements to become available to the self-conscious subject, which itself only emerges as a result of this loosening and dissolution. The middle of language, "whence our whole experience of the world, and especially hermeneutical experience, unfolds" (Gadamer 1979, 415), Gadamer also calls "the speculative unity," which he describes as follows:

> What comes into language is something different from the spoken word itself. But the word is a word only because of what comes into language in it. It is there in its own physical being only in order to disappear into what is said. Again, that which comes into language is not something that is pre-given before language; rather, it receives in the word its own definition. (Gadamer 1979, 432; Gadamer 1990, 479.)

Three things are especially important at this point. First, the unity in this case is dynamic: it is a distinction within itself, "that between its being and the way in which it presents itself, but this is a distinction that is really not a distinction at all" (Gadamer 1979, 432; Gadamer 1990, 479). This dynamic is not dialectical, i.e., not mediated by an external notion of self-consciousness, but rather speculative, meaning that the elements of the dynamic relationship mutually mediate each other. It is precisely in this sense that we can speak of a centripetal vector or even the implosive character of this overall process. For a while, the middle (on the skirts dissolving its density) becomes a quasi-insulated space without borders—a place of pure intensity or implosive differentiation. Such places are everywhere. The most obvious and common examples include various types of visual images and screens. For instance, the perception of a painting often unfolds as an implosive, centripetal differentiation of the pictorial surface. We are not merely capturing the subject matter depicted nor simply scanning or reading the surface in detail, but rather moving into the depth of the pictorial textures—a movement that inevitably alters both our consciousness and bodily reception, which, in a sense, merge into one. To an extent, something similar occurs during walking, which, from a non-engaged and thus irrelevant viewpoint, may appear as merely moving

from one point to another. In reality, from the walker's perspective, walking is an intensive, inwards-directed experience, generating "circuits of energies and affects" (Bennett 2019, 93).[8]

Second, what occurs within this event of mutual mediation between what is presented and the medium of presentation is an exchange of substances. Gadamer, of course, does not go so far as to consider "transformation into structure/*Gebilde*" as an event, involving literal changes in material substances. However, without this step, "the universality of hermeneutics" would be scarcely imaginable with complete coherence. Moreover, Gadamer's reluctance to adopt a more consistent stance on the material dimension of the transformative potential of hermeneutic experience undermines the clarity of his reflections on the speculative middle. In fact, without this shift towards a more radical (and consistent) view of hermeneutic transformational dynamics, the very notion of the "speculative" becomes difficult to grasp. Unfortunately, Gadamer limits himself to examples that, while illuminating, are either metaphorical or confined to the so-called cultural and social realm. This, to a large extent, prevents hermeneutics from becoming an effective strategy for countering nihilism, which is characterized, among other things, by the systemic oppression, defamation, and eventual destruction of the semi-autonomous sphere denoted in phenomenology by the capacious term "lifeworld."

Third, the middle of linguisticality, with its speculative structure, serves as an opening to alternative forms of practice and non-nihilistic developmental trajectories. It is precisely the "materialistic" interpretation of "the speculative movement" that allows for the possibility of its affirmative feedback—a positive reverberation into spheres and modes of being that lie beyond this highly dense, intensive, and transitory realm.

It presupposes at least some degree of continuity between the centripetal and centrifugal vectors, or phases, of hermeneutic experience. Of course, given the diametric opposition of these vectors, such continuity seems implausible. Nevertheless, the notion of affirmative feedback gains traction when we

8 For insights regarding "atmospheric affections" generated by walking, see Jane Bennett's recent book (Bennett 2020). Tim Ingold also discusses walking as a generative practice that is neutral to the differentiations of realms of objects and levels of being (Ingold 2010).

consider the strong interpretation of "speculative movement"—as a perceptual-material process of transforming the given into the livable. I understand how strange it may sound: something indefinite, radically performative, and, as a result, unavoidably transitory is founded on its own, modified but still material substance, while simultaneously constituting the realm, where the primary phenomenal and the primary meaningful are one and the same. But precisely this structural connection to matter and meaning establishes "the speculative unity" (the highest manifestation of hermeneutic experience) as the normative horizon for all possible forms of distinctly human ways of being.[9] This cannot help but transform many, if not all, human dispositions, including the question of a non-nihilistic view of agency.

4. Agency

But what does a nihilistic view of agency look like? To answer this question, it would be sufficient to gather the notes concerning this topic scattered across the previous sections. Agency fraught with nihilistic implications (but not necessarily entailing nihilism in its outright forms) will bear the following traits. Such agency is:

– predominantly intentional: it is frontal, activist, coercive, and distilling in nature;

– channeled: conceptually and pragmatically overdetermined "from outside," limiting flexibility or spontaneity;

– object-oriented: it ignores perceivable textures exceeding respective categorical boundaries—what I prefer to call the lateral dimension and vector of the experiential field;

– predominantly mono-sensorial: focused on a single sensory channel, limiting, or even preventing, multi-sensorial engagement;

– transitional: almost always embedded in a relatively long chain of other experiences, thereby becoming self-oblivious;

9 Günter Figal offered the notion of intangible matter, occupying "an intermediary position between thing and space" (Figal 2018), which can be considered an attempt to conceptualize matter beyond the frameworks of physics. Nevertheless, his reflections remain limited to artistic phenomena.

– external to itself: it occurs in space and time external to it, overshadowing its own spatiality and temporality.

What is specifically nihilistic about all of this? Admittedly, none of these traits are overtly nihilistic, even if we are ready to acknowledge the alienating tendencies embedded within them. On the contrary, they epitomize and embody the common, even normative, view of how experience is (or ought to be) constituted. Many of these traits are unavoidable for us to function in both everyday life and scientific contexts. Nevertheless, it is precisely this normativity that carries the seeds of nihilism, which begin to germinate as this type of agency, characterized by the aforementioned traits, becomes an unquestionable model. And this inevitably happens, since this type of experience is an integral part of contemporary social imagination. Nihilism consists, above all, in the fact that this imagination is now reaching a point of no return, where it becomes the only option for self-understanding and collective existence, leaving no room for alternatives. This lack of alternatives is sustained by the affective side of the story. (Hyper)activism, even when merely declared, is self-rewarding in two senses at once. On the one hand, it garners consistent social approval, and on the other, it generates an affective upheaval tied to the corresponding bodily regime characteristic of a person attuned to the activist patterns of agency. In a sense, we can speak, in this case, of affective stimulation both from within and from without. This makes the drive towards nihilism—towards annihilating the non-directional, non-channeled, non-transitional lifeworld experiences—nearly inescapable. As we can see, nihilistic tendencies may unfold not only at the macro-level of institutions and historical trends but also at the micro-level of experience.

Normativity, neutrality, and disclosure

Perhaps one of the most significant merits of Gadamer's hermeneutics is its ability to highlight the normative impulses that, being embedded in the very structure of human experience, steer us away from nihilistic forms of action and agency. The "middle" of human experience, constituted by linguisticality (*Sprachlichkeit*), according to Gadamer, is "the speculative unity"—a dynamic oneness of the experiential, substantial, and meaningful, where each mirrors and transmutes into the others.

What is most important in the normative implications of "speculative unity" is its performative character. This may sound strange, even contradictory, because any norm typically possesses a temporality quite different from that of an event or object it seeks to normatively determine. That, of course, is true. Yet, "speculative unity," as the highest manifestation of the hermeneutic phenomenon, is not something pre-given or fixed in place; rather, it happens—it is performed. Since we are always involved in this occurrence, which, however brief, transforms us entirely—making us part of the event that reveals the realm of the primary meaningful and the primary present in their interconnection—, this performativity illuminates the specific relationship between ethics, understanding, and practice. All of these fall under the same category: agency.

Agency in Gadamer—like in many contemporary philosophical and sociological theories, from New Materialism to Actor-Network Theory—is not necessarily human, always distributed, and shot through with competing elements and energies. However, unlike other theories, the hermeneutic notion of agency remains profoundly humanistic, as its elements, movements, and energies, in their dense intertwining, give rise to a dynamic livable space—livable not merely in the biological sense but in a distinctly human one. "Human," in the context of philosophical and phenomenological hermeneutics, does not refer to the domain or conditions of human habitation but rather to the sphere of the primary present, which inevitably coincides with the primary, pre-linguistically meaningful. It is at this point that the normative and the performative reveal their genetic and structural interconnection. In contrast to the paradigmatically activist—and in this sense nihilistic—notion of agency, the normative in hermeneutic experience is not imposed from the outside. On the contrary, it emerges from an overall feeling of freedom—a sense of open horizons, vitality, energy, and the impression that, at this moment and at this "place," almost anything is possible. All of these elements and movements are geared towards a single overall effect: the disclosure of all possible "virtual realities," that is, agency itself in its full potential.[10] In other

10 "[…] realities are neither virtual nor real—rather, they are 'virtually real,' drawn out of the potentially multiple ways in which things, sensations, experiences and meanings

words, hermeneutic agency is an event that discloses the agential itself—a moment, when all possible actions, thoughts, and directions have yet to be actualized, but are nonetheless already present. In a sense, it is a point of neutrality, the preservation of which constitutes a normative drive embedded in every "hermeneutic phenomenon."[11] This leads to an ongoing practical task, accompanying every hermeneutic endeavor in the realm of theoretical work: to keep the hermeneutic experiential zero-point open and remain within it, one must persistently make decisions. Not deliberately, of course—as the word "persistently" suggests—, but by engaging our entire presence, including both its frontal and lateral dimensions.

Culture without contents: practices of laterality

I would now like to briefly dwell on the practical implications of the endogenous laterality of hermeneutic experience. Earlier, I mentioned the possibility that the relatively brief, yet highly intense moments of speculative unity might reverberate into the more "ordinary" realms, extending their influence beyond the immediate scope of those moments. This reverberation, or echoing, stems from the radical creativity inherent in speculative unity, which represents the highest form of hermeneutic experience (what Gadamer also refers to as "the coming to language"). The radical creativity of speculative unity lies in its function as a transformative vortex, turning here into there, the factual into the meaningful, hearing into seeing, and the perceivable into the livable. The effects of such a transformation manifest as moments of radical openness or what we have previously called the disclosure of agency—a zero-point, from which all possible actions, events, and experiences emerge. It is no surprise that such an event can—and should—profoundly impact our lives in its aftermath. But how exactly does this occur? Let me explain.

could become manifest" (DeNora 2014, 123). DeNora's book offers a significant sociological counterpart to our considerations. Drawing on ethnomethodology and theories of perception, she attempts to elaborate on the various perceptual techniques involved in disclosing the world and "making sense of reality."

11 I would like to emphasize once again the specific endogenous nature of hermeneutic (or performative) normativity. It is not a normativity of law or principle, but rather one of health and breathing.

Actually, when it comes to the ways, in which "hermeneutic phenomena" shape our perceptions and behaviors, there are two interconnected options that we should nevertheless carefully differentiate from one another. The first option is the immediate appeal generated by the experiences of speculative unity, which we have already touched upon in the previous pages. The examples of this option would include various artworks, broadly understood: a painting, a photograph, a book, or a film. It does not matter whether they belong to the realm of institutionally recognized art or not. What they all share is the ability to dissolve their substance into "the flesh of the world." At the same moment, what also dissolves is the so-called subject matter. Something similar happens, for example, when, while looking at a photograph of an acquaintance or relative, we begin to engage with them in a new way—gaining access to aspects of their personality and temporality that were hidden from us in face-to-face encounters. In such situations, we are not merely dealing with visual information or subject matter; we are encountering a (re)presented person. The material and performative elements of the presentation merge into the event of the person's presence, transforming from mere objects into an experiential medium. Just as we do not only hear the sounds of someone's voice in conversation, but listen through them to the meaning—literally hearing the meaning—,[12] the same applies to looking at a photograph. The person (re) presented—not just their visual likeness—becomes an experiential event in and through the photographic medium, which, in this case, transcends (or, better, transforms) the photograph as a mere material object.

The second option involves distributing and scattering the experienced across much broader and more mediated chains and surfaces. This process presupposes a dismantling—or at least a weakening—of the extraordinary unity, fullness, and intensity inherent in radical forms of hermeneutic experience. This may happen, for example, when, after leaving a museum or finishing a book or movie, we retain a connection to the acquired experience, which subsequently undergoes a peculiar transformation. It fades and, to some extent, becomes fragmented and dispersed. Mainly, this process unfolds

12 "One not only reads the meaning, one hears it." (Gadamer 2022, 206; Gadamer 1993, 274.)

without our excessively active participation. It can even take on a ventricular form—what could perhaps be called "metabolic understanding" or weak hermeneutic experience. The core task of this understanding is to maintain continuous connections to the lateral dimension of our experience, making it less intense but, at the same time, more sustainable. In other words, I suggest broadening the scope of "the virtually real whole," towards which, according to Gadamer, every conscientious hermeneutic endeavor is directed. In a sense, we could identify here a continuum, stretching from the most intense forms of hermeneutic phenomena to less dense and salient ones, which nevertheless still echo the transformative potential of the former. In this way, I believe hermeneutic experience can overcome its insularity, which persists even in Gadamer's clearest assertions about the openness of the experience of art to the world. Once again, we encounter the paradoxical positivity of a lacking: deficiency and weakness transform into a new—and distinctly human—form of agency. This is not an alienating, frontal action, but rather a lateral practice—work that explores and expands the scope of existence. To highlight its true uniqueness, it might be more precise to call it a practice of laterality—a practice that unfolds within and is shaped by the lateral dimension.

Planarizing matter und culture

To fully unfold its potential, this kind of non-nihilistic practice requires support from material and institutional structures. Paradoxically, it receives such support as a result of processes that are part of nihilistic tendencies—what I prefer to call "the planarization of matter and culture." By planarization of culture, I primarily mean the process of de-hierarchization within culture. The most eloquent sign, and at the same time the most powerful driver, of this de-hierarchization is that art has ceased to be the normative horizon of our cultural practices and understanding. It entails an enormous expansion of the cultural field and, as a consequence, its democratization. Culture now appears more as a dense milieu rather than a steadily growing collection of artifacts. Today, it is nearly impossible to exert institutional—or any other form of—control over what counts as a culturally relevant practice and what does not. One of the most important consequences of this is the pluralization of the

very notion of practice, expanding it beyond the understanding of practice as merely a form of purposive and observable action. Practice becomes more distributed and less symbolically articulated, even less content-oriented—in a word, more lateral, more scenic.[13]

The planarization of matter in the contemporary social world is closely linked to late capitalist economies: materiality is increasingly freed from being embedded in (often inconspicuous) functional relationships, instead coalescing into vast ecologies of aestheticized surfaces. These two processes—the planarization of culture and the culturalization of material surfaces—support and stimulate each other, leading to a shift in the vector of overall developmental dynamics: expansion gives way to differentiation and quantitative explosion transforms into qualitative implosion. These processes of planarization—if my diagnosis is correct—provide necessary support for fostering non-nihilistic forms of agency, that is to say, forms that are not obsessively activist or frontal. Though seemingly negative or even destructive, these processes, somewhat paradoxically, produce positive effects. One of the most important in our context is their infrastructural support for the gradual weakening of radical forms of hermeneutic experience, while simultaneously reinforcing the role of hermeneutic experience as a whole. Despite this supportive role, these infrastructural changes are merely the prerequisites for establishing a non-nihilistic stance as a more standard—or at least common—form of agency. What is still needed is a persistent gravitational pull, originating from the experiential fields opened by these processes.

Extended hermeneutics: hesitation, friction, viscosity

What might this gravitational pull look like or, more consistently, what might it feel like? It is not easy to envision in full detail, as nihilistic stances and forms of agency have long solidified into an unquestionable reality. Nevertheless, it seems natural to lean on forms of experience that, substantially supported by the aforementioned global and unstoppable tendencies, are gradually beginning to draw more and more people into their orbit.

13 For an elaborated theory of the scenic as a primary topology for all human experience, see the works of Wolfram Hogrebe (for example, 2009).

The planarization of the cultural sphere—inevitably supported by the counter-process of the culturalization of matter—leads to a weakening of its symbolic dimension and, by extension, to a loosening of the grip of the symbolic in other spheres of social life. I use the term "symbolic" in the sense similar to the one found in the works of Jacques Lacan: a pre-given interpretative matrix, into which we are inevitably socialized. Unlike Lacan, I believe in the possibility of maintaining a distance from the symbolic. This belief is grounded in several theoretical foundations, such as the critique of Lacan offered by Julia Kristeva (Kristeva 2024), and more recent approaches developed in contemporary rhetoric (Davis 2010; Rickert 2013). Moreover, the symbolic, in its oppressive functions, has more "mundane" embodiments: notions, concepts, stereotypes, political parties, programs, leaders, as well as pop icons, artworks, and ultimately every "subject matter." Flattening this once-striated, hierarchically structured field, which may appear purely destructive, actually produces an emancipatory effect: a shift from a fast mode of experience to a slower one. Fast mode is the aforementioned frontal and channeled act of intellectual comprehension, which interpellates us as mere social variables, expelling our facticity and severing our connections to the lifeworld. Slow mode, on the other hand, might be epitomized by what could be called "experiential accretion"—a mode of perceiving culture as a dense and heterogeneous ecology, where the cultural circulates primarily through imprints, trails, reverberations, echoes, overlaps, and so on. Rather than a discrete, extraordinary encounter with something unconditionally significant, the promising model for a performative, yet sustained experiential stance is a continuous and inconspicuous accretion of potentials for dwelling and agency.

It is worth noting that Gadamer never went so far as to outline the contours of such an extended hermeneutics—one that extends towards the notion of a constant and therefore weakened hermeneutical stance. In my view, the reason for this was his rather conservative understanding of culture—even a neglect of culture as a synchronic dimension of hermeneutic experience. In *Truth and Method*, he was primarily concerned with how cultural phenomena persisted over time (the diachronic dimension), thereby downplaying the role of culture in favor of tradition.

But to strengthen and develop hermeneutics as a strategy for resisting nihilistic trends in contemporary culture and society, it is necessary to find a way to allow its repercussions to reverberate into experiential spaces beyond hermeneutic phenomena in the strictest sense of the term. Precisely at this point, the role of the notion of culture as an intensive material environment becomes especially salient.

"Understanding" within under-articulated, symbolically diluted environments becomes, to a significant degree, a series of bodily-affective encounters. Even when we are reading a text or watching a series, we are rarely fully immersed in the symbolic or diegetic space. Instead, we hesitate at a threshold, caught in the viscosity of texture and matter at the very moment of their speculative transformation or experience a kind of epistemological friction that accompanies any attempt to weave a vivid—and livable—communicative fabric with someone or something. In all such cases, we are redirected by the lateral dimension of the lifeworld, offering not only an opportunity to notice this dimension, but also to accept it as a space for dwelling and practice. All these withdrawals, hesitations, and frictions—though they may sound negative—are exceptionally affirmative, as they give much more than they take: the indefiniteness of the only space, in which we can truly breathe.[14]

5. Conclusion

In conclusion, I would like to summarize the main points of the article, using slightly modified terminology.

1. Nihilism, as a pervasive destructive tendency, affecting all aspects of modern life, is rooted in an established perceptual stance, a kind of "perceptual faith" in the sense of Merleau-Ponty. Consequently, we can identify two levels of nihilism: macro and micro.

2. Micro- or the perceptual level of nihilistic tendencies serves as the common ground for all visible and, consequently, more dramatic manifestations of

14 Petri Berndtson has recently made a significant attempt to offer a comprehensive "respiratory ontology," a project that seems particularly relevant to our considerations at this point (Berndtson 2023).

nihilism in the social and physical realms. This complicates both the diagnosis and the remedy for the nihilistic implications of the modern world's trajectory.

3. Philosophical hermeneutics is arguably the most suitable approach to provide both a comprehensive diagnosis and an effective remedy. Its diagnostic and therapeutic potentials are linked to its notion of the meaningful, which is not distilled from an experience laden with material, bodily, and other "contaminations," but rather coincides with the radical—and, in this sense, normative—self-disclosure of the livable, or truly human, world. In other words, meaningfulness is an integral part of hermeneutic experience, an inherent characteristic of matter involved; it is, almost literally, its "aggregate state." This entails, among other things, the laterality of the hermeneutic phenomenon in particular and hermeneutic experience in general.

4. The highest manifestation of hermeneutic experience is what Gadamer refers to as "the speculative middle," the apex of the entire transformational process inherent in the hermeneutic phenomenon. At this point, the performative, the meaningful, and the medially material converge—if only briefly—into a unified whole. The speculative middle is a radically anti-nihilistic phenomenon, which, though extraordinary, nevertheless forms an essential part of everyday life. Certain visual images, conversations, texts, and even social or religious rites may exhibit this structure. But they are nevertheless too rare and too insular to become a factor in resisting the global malaise.

5. Help comes from the very tendencies typically associated with nihilism: two developmental dynamics of late capitalism. One is planarization, or the ecologization, of the cultural realm; the other is the culturalization of material surfaces. In their interconnection, they foster lateral forms of practice, which downplay the role of "symbolic forms" altogether and emphasize a "metabolic" perception of cultural "quanta" scattered across culturalized surfaces. These practices, forming an ecology and a permanent stance, are likely the most effective—if not the only—remedy against the annihilating tendencies of the contemporary socio-technological world.

Bibliography | Bibliografija

Bennett, Jane. 2019. "Out for a Walk." *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 10 (1): 93–105. DOI: 10.28937/1000108235.

---. 2020. *Influx and Efflux. Writing Up with Walt Whitman*. Durham & London: Duke University Press.

Berlant, Lauren. 2011. *Cruel Optimism*. Durham & London: Duke University Press Books.

Berndtson, Petri. 2023. *Phenomenological Ontology of Breathing. The Respiratory Primacy of Being*. London & New York: Routledge.

Davey, Nicholas. 2013. *Unfinished Worlds. Hermeneutics, Aesthetics and Gadamer*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

---. 2024. *Negative Hermeneutics and the Question of Practice*. London: Bloomsbury Academic.

DaVia, Carlo, and Greg Lynch. 2024. *The Event of Meaning in Gadamer's Hermeneutics*. London & New York: Routledge.

Davis, Diane. 2010. *Inessential Solidarity. Rhetoric and Foreigner Relations*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

DeNora, Tia. 2014. *Making Sense of Reality. Culture and Perception in Everyday Life*. London: Sage.

Figal, Günter. 2018. "Intangible Matters." *Research in Phenomenology* 48 (3): 307–317. DOI: 10.1163/15691640-12341398.

Gadamer, Hans-Georg. 1979. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.

---. 1990. *Gesammelte Werke. Band 1*. Tübingen: Mohr.

---. 1993. *Gesammelte Werke. Band 8*. Tübingen: Mohr.

---. 2006. "Artworks in Word and Image: 'So True, So Full of Being.'" *Theory, Culture & Society* 23 (1): 57–83. DOI: 10.1177/02632764060632.

---. 2022. *Ethics, Aesthetics and the Historical Dimension of Language. The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer. Vol. 2*. London & New York: Bloomsbury.

Hogrebe, Wolfram. 2009. *Riskante Lebensnähe*. Berlin: Akademie Verlag.

Ingold, Tim. 2010. "Ways of mind-walking: reading, writing, painting." *Visual Studies* 25 (1): 15–23. DOI: 10.1080/14725861003606712.

Kristeva, Julia. 2024. *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press.

Müller, Marion. 2007. "What Is Visual Communication? Past and Future of an Emerging Field of Communication Research." *Studies in Communication Sciences* 7 (2): 7–34.

Pfaller, Robert. 2017. *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rosa, Hartmut. 2020. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity.

Vattimo, Gianni. 2021. *Being and Its Surroundings*. Montreal, London, Chicago: McGill-Queen's University Press.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.5
UDC: 14

Moments of the Negative
Two Small Nihilist Episodes from the 1940s

Petar Bojanić

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Kraljice Natalije 45, 11000 Belgrade, Serbia | Center for Advanced Studies Southeast Europe, University of Rijeka, Radmile Matejčić 2, 51000 Rijeka, Croatia

petar.bojanic@ifdt.bg.ac.rs

Abstract

Evoking Leo Strauss's 1941 text "German Nihilism" and his forceful claim that nihilism is above all "the rejection of the principles of civilization as such," my intention is to thematize the possible forms of coexistence that survive and develop despite the negation and even exclusion of certain forms of civic forms of cooperation and collaboration, as well as insistence on a closed society in the Bergsonian or Popperian sense. If nihilism is often connected to a crisis of legitimacy and reasoned discourse,

with a crisis of justification of certain actions or manipulative and perverted uses of language and mind, with various protocols of destruction across many levels and taking many shapes, what interests me is the role of negation and a potential classification of various negative, socially negative, destructive, or nullifying actions and acts in the construction of (non)homogenous and (in)human social groups.

Keywords: nihilism, war, negation, destruction, affirmative negation.

Momenti negativnega. Dve mali nihilistični epizodi iz štiridesetih let prejšnjega stoletja

Povzetek

Sklicujoč se na besedilo Lea Straussa »Nemški nihilizem« iz leta 1941 in njegovo prepričljivo trditev, da je nihilizem predvsem »zavračanje načel civilizacije kot take«, želim tematizirati možne oblike sobivanja, ki preživijo in se razvijajo kljub zanikanju in celo izključevanju nekaterih oblik civilnega udeleževanja in sodelovanja, ter vztrajanje pri zaprti družbi v Bergsonovem ali Popperjevem smislu. Kolikor je nihilizem pogosto povezan s krizo legitimnosti in utemeljenega diskurza, s krizo upravičenosti določenih dejanj ali manipulativnih in sprevrženih rab jezika in uma, z različnimi protokoli uničevanja na različnih ravneh in v raznoterih oblikah, me zanima vloga negacije in morebitna klasifikacija različnih negativnih, družbeno negativnih, uničujočih ali izničevalnih delovanj in dejanj pri oblikovanju (ne)homogenih in (ne)človeških družbenih skupin.

Ključne besede: nihilizem, vojna, negacija, uničenje, afirmativna negacija.

The lecture entitled "German Nihilism," which was held by Leo Strauss on February 26, 1941, at the General Seminar of the Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research in New York, during what was then called "the present Anglo-German war" (Strauss 1999, 373), examines nihilism in some detail, unjustly attributing it only to forms and histories of German militarism (although they obviously do not belong to the civilized world, he writes that "Slavonic nations do not appear to be as militaristic as are the German"; ibid., 370). Despite these definitions of nihilism and an indication of the "young" and as yet underdeveloped "Russian nihilism" (today, in what is certainly a different context, a lecture or paper on this topic would clearly be possible), my intention is to relativize the resistance and reticence to negation or violence as such, and in one way or another to affirm a future, ideal, timely, and generally coordinated, but also occasional and temporary use of extreme violence. Such a "positive" negation or justified and strictly limited use of extreme violence would not be the heritage of an abstract and grand liberal-democratic and civilized world, as Leo Strauss calls it. Rather, I would situate it at the foundation of the German (or analogously, Slavic) model of war and destruction. And vice versa. The idea of destruction can certainly not be any kind of special "Germanic" characteristic, because, for example, "wars of colonization" certainly possess genocidal characteristics, while also being justified, although they belong to the past and could never be repeated today (Russell 1915, 133–135). Nearly 30 years before Strauss, Bertrand Russell spoke of a kind of pseudo-"British nihilism," of English fantasies of the destruction of Germany.

> When the present war began, many people in England imagined that if the Allies were victorious Germany would cease to exist: Germany was to be "destroyed" or "smashed," and since these phrases sounded vigorous and cheering, people failed to see that they were totally devoid of meaning. There are some seventy million Germans; with great good fortune, we might, in a successful war, succeed in killing two millions of them. There would then still be sixty-eight million Germans, and in a few years the loss of population due to the war would be made good. Germany is not merely a State, but a nation, bound together by a common language, common traditions, and common ideals. Whatever the outcome of the war, this nation will still exist at the end of it, and

> its strength cannot be permanently impaired. But imagination in what pertains to war is still dominated by Homer and the Old Testament. (Ibid., 135.)

By designating nihilism as "*velle nihil*," to will the nothing, the destruction of everything, including oneself, and therefore primarily the will to self-destruction" (Strauss 1999, 357), and by describing German nihilism not as "absolute nihilism," but "a desire for the destruction of something specific: of modern civilization" ("the spirit of the West, Anglo-Saxon West"; ibid., 357–358), Leo Strauss explains that such type of destruction and war corresponds to such nihilism. "Love of War," together with "the desire to destroy the present world and its potentialities, a desire not accompanied by any clear conception of what one wants to put in its place" (ibid., 359), leads to pure destruction and war for its own sake.

> Our question: in favor of what does German nihilism reject the principles of civilization as such must therefore be answered by the statement: that it rejects those principles in favor of the military virtues. This is what Mr. Rauschning must have had in mind when speaking of "heroic nihilism."
>
> War is a destructive business. And if war is considered more noble than peace, if war, and not peace, is considered the aim, the aim is for all practical purposes nothing other than destruction. There is reason for believing that the business of destroying, and killing, and torturing is a source of an almost disinterested pleasure to the Nazis as such, that they derive a genuine pleasure from the aspect of the strong and ruthless who subjugate, exploit, and torture the weak and helpless. […]
>
> German nihilism rejects then the principles of civilization as such in favor of war and conquest, in favor of the warlike virtues. […] The view that war is good in itself, implies the rejection of the distinction between just and unjust wars, between wars of defense and wars of aggression. It is ultimately irreconcilable with the very idea of a law of nations. (Ibid., 369.)

This gives a construction how such a collective act is now possible (remember that the *Blitzkrieg* over Britain was at that point taking place already for six months), and which, when deduced in this way, still allows for the affirmation of a group that Strauss designates with the name "Germanic" or "German."

Nihilism does not only consist of the set of aggressive and destructive acts that destroy everything around them, but leaves in its wake the potential to affirm its own identity or sovereignty, here designated as being "Germanic." This appears partly contradictory, and certainly complex. The notion that an entity can be established by destroying another entity (yet without a "clear conception," which is the condition and Strauss's key characteristic of this war), that a group acquires its constitution through destruction of another group ("the genocidal act")—cannot be entirely convincing. In the case of Germany conducting "German nihilism," while Strauss is lecturing in New York, it is very important to add that the German aggression against the "Anglo-Saxon" would cease in two months. At the same time, the war would continue in an entirely different part of the European continent, where the "destructive business" will not be conducted against a liberal-democratic and civilized world. "Slavonic nations" and Russia are certainly no such thing, and it makes German nihilism absolute and significantly more complicated from Strauss's designations. We find nihilism in the east as well or, indeed, encounter two kinds of nihilism; about the latter wrote Strauss's professor, the person who, ten years prior, had guaranteed and recommended Leo Strauss and his work to the Rockefeller Foundation.

On December 10, 1942, in a letter to Ernst Jünger (Strauss also mentions him in the lecture several times) who was at that moment on the eastern front, having recently arrived in the Caucasus, Carl Schmitt writes:

> Do I need to send you my short book, *Land und Meer*? In the conclusion, I write that the history of humanity, based on ancient wisdom, is the movement of four elements [*ein Gang durch die 4 Elemente ist*]. We are now in fire. What has Prometheus said to you in the Caucasus? What one calls "nihilism" is burning in fire. The urge to have oneself cremated is "nihilism." The Russians invented this word. From the ashes then arises the Phoenix, i.e., an imperium of the air. (Jünger and Schmitt 1999, 151; my translation.)[1]

1 The latter part of the text reads in the German: "Wir sind jetzt im Feuer. Was hat

It was not, in fact, the Russians who invented the word, but precisely the Germans.[2] Still, how does Bazarov, the protagonist of Ivan Turgenev's 1862 novel *Fathers and Sons*, explain his mission and the grounding of "the nihilist act"? What does his extremist mission consist of?[3]

> […] I adhere to the negative (*отрицательного*) tendency—to bring it out by force. I am myself when I am negative, that is how my mind is constructed and basta! (Конышев 2002, 137.)[4]

In "Hamlet and Don Quixote," lecture from January 10, 1860, Turgenev is quite clear when wondering about the secret force of negation:

> Negation [*otricanie*], as fire, has a force that destroys—how can such force be held in check, how to reveal it, at what point to stop it when what it is meant to destroy and what it is necessary that it spare is often fused together and inextricably bound? (Ibid.; my translation.)[5]

Ihnen Prometheus im Kaukasus gesagt? Was man 'Nihilismus' nennt, ist Verbrennung in Feuer. Der Drang, sich in Krematorien verbrennen zu lassen, ist 'Nihilismus'. Die Russen haben dieses Wort erfunden. Aus der Asche entsteht dann der Vogel Phönix, d. h. ein Reich der Luft."

2 Cf. the note by the editor of the correspondence who also calls Schmitt into question (ibid., 588).

3 One of the pillars or manifests of the organization "Young Russia" (for Leo Strauss, too, the young and not the old are bearers of nihilist actions), which was active at the time, when Turgenev was writing his novel, and to which he could have easily belonged, reads as follows. "We are not only the inheritors of the poor revolutionaries of '48, but also the terrorists of '92. We are not afraid to accept that the destruction of the current order will require twice as much blood as what the Jacobins spilled in the nineties." (Quoted in: Конышев 2002, 135.)

4 Cf. Pöggeler 1975, 204–205: "L. S. Mercier *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux* von 1801 definiert den 'nihiliste ou rienniste' als jemanden, 'qui ne croit à rien, qui ne s'interesse à rien.'"

5 The Russian original reads: "Но в отрицании, как в огне, есть истребляющая сила — и как удержать эту силу в границах, как указать ей, где ей именно остановиться, когда то, что она должна истребить, и то, что ей следует пощадить, часто слито и связано неразрывно?" Hamlet's negation or Hamlet's denial, says further Turgenev, "is not evil, but is directed against evil [его отрицание не есть зло

Schmitt fantasizes about "Russian nihilism" as preceding German or Germanic nihilism, but there is something else that is new and more complicated here: fire, Russian fire or the crematorium, which the German officer is expecting to encounter on enemy territory, is already present, preceding any action by him. In this sense, German nihilism (or the crematorium) would be no more than a response, a reaction to the Russian one that is prior. Once again, destruction is reduced, and negation is severely limited. Regardless of the fact that the fire or crematorium implies destruction *per se*, both Schmitt and Turgenev completely relativize Strauss's or the nihilist matter in general. Turgenev, whose lecture Schmitt is almost certainly ignorant of, locates in the fire a force that could potentially be recognized and controlled. Specifically, Turgenev is entirely certain that the fire cannot burn everything, nor should it do so. Furthermore, it is probably possible to reconstruct a new whole, in which what was not eliminated can be "affirmed" into a new whole.

Carl Schmitt goes further still in the construction of the conception of and the reason for destruction. The fire or its nihilism implies a rebirth from the ashes of something entirely new. This means that we are looking at an entirely new world order, and not the end of everything. It is this new order (beyond nihilism) that introduces entirely new consequences.[6] In his diary entry on the day of September 7, 1951, Schmitt writes:

> What has poisoned the political atmosphere: Because too many corpses have been desecrated [*zu viele Leichen geschändet*], burned, and their ashes have flown into the air; because the air is full of the ashes of desecrated corpses denied an honest burial [*weil die Luft voll ist von der Asche geschänderter leichen, denen man die ehrliche Beerdigung verweigert hat*]. (Schmitt 2015, 232.)

He is certainly referring to the failure of young and unfortunate nihilists who are not able to truly draw the border, of which Turgenev (and not only Turgenev) speaks, between that which force "must destroy and must spare."

— оно само направлено противу зла]" (ibid.).

6 Two of these consequences have been pointe out to me by Reinhard Mehring, for which I am very grateful.

Wading through these analogies and metaphors in Leo Strauss further, it is as if nihilism or the desire for destruction represents a kind of regulative aspect of any possible negation. However, it also contaminates any future violence, because it cannot abolish it once and for all. Nine years after the war, Schmitt once again speaks, as ever, in code and increasingly furtively, about the nihilist potency of the victor.

> The human arm holding the atomic bomb […] in the decisive moment […] becomes a prosthesis […] that produces the atomic bomb. The power of the individual power-holder here is merely the secretion of a situation [*die Ausschwitzung einer Situation*], resulting from a system of unpredictably extreme division of labor. (Schmitt 2017, 25; my translation.)[7]

What are we reading here? What does *die Ausschwitzung einer Situation* mean? Is it the secretion or the excretion of a situation? This rather rare substantive, *die Ausschwitzung*, is sweating or steaming, a consequence of labor, something that happens after exertion or a great effort; yet, here it is the result of a situation. Of what situation? It is as if *Ausschwitz* is the result of a situation comparable with the discovery of the atomic bomb (which was someone else's discovery). As in the case of nihilism—the allegedly Russian invention according to Leo Strauss—, it seems that across all these moments, nihilism is a reaction or response (always a poor, problematic, insufficient response) to a state of affairs, or attack, or injustice, or evil. Is nihilism then really *en block*, a latent failed response to a given state of affairs, or a situation we encounter? And if so, is it entirely a phenomenon of the second degree? Or is nihilism, on the contrary, something that emerges spontaneously, *held and formed* by pure and infinite negation? This is not just a question of whether being or nothingness came first, or why something rather than nothing.

7 The German original reads: "Der menschliche Arm, der die Atombombe hält, das menschliche Gehirn, das die Muskeln dieses menschlichen Armes innerviert, ist im entscheidenden Augenblick weniger ein Glied des individuellen Einzelmenschen, als eine Prothese, ein Teil der technischen und sozialen Apparatur, die die Atombombe produziert und zur Anwendung bringt. Die Macht des individuellen Machthabers ist hier nur noch die Ausschwitzung einer Situation, die sich aus einem System unberechenbar übersteigerter Arbeitsteilung ergibt."

In a letter to Fichte of March 21, 1799, Friedrich Heinrich Jacobi mentions the word or concept of *Nihilismus*, equating it at once with idealism, with a protocol that does not respect the existence of an outside world and the world around us, and which is completely blind to reality.[8] If we would translate Jacobi's discovery, harmonizing this "nihilist protocol" with all possible and future transformations of this act—which is never just an act—, perhaps we could arrive at a fictional operation that not only negates the very thing it discovers and sets before itself, but then also ignores it. This is not an ordinary negation without a concept, but, on the contrary, a set of nullifying acts or moments that at the same time establish something new or anticipate a chimera of the new, a new idea, or a new ideal.

This dilemma regarding pure destructive negation or negation for its own sake is later thematized by Hegel in *Vorlesungen über die Asthetik*. Almost certainly this negation is closest to Leo Strauss's vision of Germanic nihilism.[9] Hegel speaks of something that comes close to existing, but does not last, because it is too trivial to subsist for more than a mere gesture or banal fiction. This can be the moment of the negative, but it is without any force of the negative, because it is not twinned with its opposite and the general.[10] Here, then are these fragments, strewn across the section on "The Universal Powers of Action" [*Die allgemeinen Mächte des Handelns*]:

> To the above-mentioned affirmative powers [*affirmative Mächte*] there are at once annexed others opposed to them, the powers, namely, of the negative, the bad and the evil in general. Yet the purely negative [*das bloss Negative*] should not find its place in the ideal presentation of an action as the essential basis of the necessary reaction. The existence of the negative in reality may well correspond with the essence and

8 "Truly, my dear Fichte, I would not be vexed if you, or anyone else, were to call Chimerism (*Chimärismus*) the view I oppose to the Idealism that I chide for Nichilism." (Jacobi 1995, 519.)

9 In a well-known interview with Emmanuel Levinas, Christoph von Wolzogen, speaking of the "*mauvaise négativité*" from Hegel, "*qui ne sert à rien, qui n'est que negative*," compares it to Auschwitz (cf. Lévinas and Wolzogen 2007, 19).

10 And is, thus, entirely opposite to the force of the negative or *Arbeit des Negativen* or *die Zauberkraft*, which is opposite to *reine Negativiät*, as Hegel writes in the "Introduction" to the *Phenomenology of Mind*.

> nature of the negative; but if the inner conception and aim of the agent is null in itself, the inner ugliness, already there, still less permits of true beauty in that conception's real existence. […] For the purely negative [*nur Negative*] is in itself dull and flat and therefore either leaves us empty or else repels us, whether it be used as the motive of an action or simply as a means for producing the reaction of another motive. […] Thus the devil in himself is a bad figure, aesthetically impracticable; for he is nothing but the father of lies and therefore an extremely prosaic person. […] But evil is in general inherently cold and worthless, because nothing comes of it except what is purely negative [*nur Negatives*], just destruction and misfortune, whereas genuine art should give us a view of an inner harmony. (Hegel 1983, 288–289; Hegel 1975, 221–222.)

It is as if this is key to overcoming idealism, that is, nihilism, which really has a regulative function or orientation in the violent change of reality by extreme acts. Simple negation is insufficient, but initiating and necessary.

Bibliography | Bibliografija

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1975. *Hegel's Aesthetics. Vol 1.* Ed. by T. Malcolm Knox. Oxford: Clarendon Press.

---. 1983. *Vorlesungen über die Asthetik I. Werke. Vol. 13.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jacobi, Friedrich Heinrich. 1995. *Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Translated from the German, with an introductory study, notes, and bibliography by G. di Giovanni. Montreal: University McGill.

Jünger, Ernst, and Carl Schmitt. 1999. *Briefwechsel*. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Helmuth Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta.

Конышев, Евгений Михайлович. 2002. "Проблема нигилизма в романе 'Отцы и дети'." Ученые записки 4: 134–139.

Lévinas, Emmanuel, and Christoph von Wolzogen. 2007. "L'intention, l'événement et l'Autre. Entretien d'Emmanuel Lévinas et de Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris." *Philosophie* 93 (2): 12–32.

Pöggeler, Otto. 1975. "'Nihilist' und 'Nihilismus'." *Archiv für Begriffsgeschichte* 19: 197–210.

Russell, Bertrand. 1915. "The Ethics of War." *The International Journal of Ethics* 25 (2): 127–142.

Schmitt, Carl. 2015. *Glossarium: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. 2nd ed. Erweiterte, berichtigte und kommentierte Neuausgabe. Hrsg. von G. Giesler und M. Tielke. Berlin: Duncker & Humblot.

---. 2017. *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Stuttgart: Klett-Cotta.
Strauss, Leo. 1999. "German Nihilism." *Interpretation* 26 (3): 353–378.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.6
UDC: 316.7

Thinking God—Today?

Holger Zaborowski

University of Erfurt, Faculty of Catholic Theology, Domstraße 10, 99084 Erfurt, Germany

holger.zaborowski@uni-erfurt.de

Abstract

The essay tackles the question of the possibility of thinking God in the present day. It emphasizes the necessity of contemporary translations of traditional talk about God, in the contemporary age, which is characterized by God's "absence," "death," or "fading." The contribution first points towards the phenomenon of "pious" atheism that is friendly towards religion; it presents the attempt to justify religion and faith in God functionally, before critiquing this attempt because of its human, all too human

access to God and because of its circularity; it instead approaches a different thinking of God, and in doing so, indicates a place for the experience of benevolence as a path to God.

Keywords: God, thinking God, nihilism, "pious" atheism, benevolence.

Misliti Boga – danes?

Povzetek

Prispevek se ukvarja z vprašanjem o možnosti mišljenja Boga v današnjem času. Poudarja nujnost sodobnih prevodov tradicionalnega govora o Bogu v sodobnem času, za katerega je značilna »odsotnost«, »smrt« ali »zaton« Boga. Esej najprej izpostavi pojav »pobožnega« ateizma, ki je naklonjen religiji; predstavi poskus funkcionalne utemeljitve religije in vere v Boga, nato pa ta poskus kritizira zaradi njegovega človeškega, preveč človeškega dostopa do Boga in zaradi njegove krožnosti; namesto tega se loti drugačnega mišljenja Boga, pri čemer nakaže mesto izkušnje dobrohotnosti kot poti do Boga.

Ključne besede: Bog, misliti Boga, nihilizem, »pobožni« ateizem, dobrohotnost.

1. Thinking in the present, *or:* The importance of translation

To think God—what can this mean? Is it possible to think God, and, if it is possible, is it even necessary? Is it not enough to have faith in God, and would not such faith in Him constitute all the connection to God one needs? Or would it actually not be enough to develop a definite feeling towards God—something similar to that, which Schleiermacher spoke of as a "feeling of total dependence" (Schleiermacher 1999, 26)—or else that feeling, so widespread today, of a total *in*dependence from God? In the following pages, these questions will be pursued with a philosophical perspective, which relies solely upon reason, rather than religious revelation.

Since antiquity, Classical philosophy famously saw no problem in making God an "object" of thinking, and in understanding God—as Aristotle did—as the highest cause, as the unmoved mover, as an always-active self-contemplation; as a thinking of thinking. Already, from very early on, Christian theology had engaged in an exchange with Greek Philosophy regarding the question of God, and the "seeds" of truth, which lay within these insights of reason, were gathered up and placed in the context of the revelation. From this perspective, revelation and reason, faith and thinking complement each other nicely. Yet, today it is only possible to engage with these traditional answers to the question of God in an interpretative, hermeneutical manner. Many of the reflections of the past are dependent upon premises, which can no longer be shared. Yet, even if we do not live in a post-metaphysical age, as is sometimes claimed, there is today, in a different historical context, no way around the need of a metaphysically different form of thinking so that God is thought differently than in earlier times. There is therefore no way around the need to become familiar with, or to discover new dimensions of, the history of humans with God and the question of God, which have been long forgotten or displaced, because they remain barely visible in the shadows of a certain understanding of reason.

This evergreen task of translation and reappropriation of the inherited tradition of thinking is necessary, because philosophy, on the one hand, moves in the realm of truth, claiming value in itself, and therefore always transcends the limits of concrete contexts, yet, on the other hand, this thinking is also

always an existential, individual carrying out of freedom, which is imbedded in a concrete historical—and that means also in a definite intellectual-historical—situation. One can thus only begin from one's own present, one's own here and now; a real approach to the question of God is not to be found in the abstractions of an empty or a merely formal universality.

This historical situation today is decisively determined by the fact that to us—that is, to humans beings in a late-modern or even postmodern society; scientifically enlightened and religiously critical; incredulous and skeptical regarding religious or other absolute claims, and often also disenchanted, fraught with, or even poisoned by an established emptiness of the word of God, or else simply indifferent towards God's word; culturally and socially shaped by the west, yet intellectually often inter-culturally and globally orientated; situated in the eastern states of Germany with their own history, especially regarding the question of God, with a pandemic behind us and a war directly ahead of us—God has become foreign. God has lost His self-evident nature, even if, for a long time, this has only been noticed by a very few people.

2. Unfamiliarity and the absence of God, *or:* How the fading of God can also fade

The contemporary western life-world still stands as testimony to a faith in God, which, whether on holy days or in the everyday, has deeply shaped and determined human life. In many places (and on many days in the calendar year), there are found traces of a remembrance, still occasionally solemnly sworn, but now slowly fading—and with these traces fade memories of God. "God and the Gods," as Peter Sloterdijk pointed out, do not die; "but fade, whether dissolved into a brighter light or rendered invisible in a falling darkness" (Sloterdijk 2017, 22). God, who was once so diversely testified and venerated, has become a stranger. He is no longer to be found there, where He was long searched for and where He was repeatedly encountered. There is no God to be found to explain otherwise unexplainable phenomena. No God to make moral creatures out of humanity. No God to hold together society, which would otherwise fall into the rule of chaos and anarchy. No God needed in culture. With the fading of God many other things become foreign; not only religious rites, which could bestow orientation, but also words—words,

such as "creation," "grace," "salvation," or "redemption"—, which were once the grounding concepts of an understanding of reality, but which today have frequently lost their meaning or been radically changed. People use many of these once meaningful—yes, sacred—words, if at all, only inauthentically, with an ironic brokenness or with a conscious sadness and sentimentality, because they are still conscious of the high tone, with which these words were once heard.

However, God has not simply become unfamiliar. His fading is perceived in a certain way: God is absent. Friedrich Hölderlin, at the beginning of the 19th century, had already spoken in his poem "Homecoming [Heimkunft]," of the "holy names," which are missing (Hölderlin 1998, 322). In "A Poet's Calling [Dichterberuf]," he then spoke explicitly of "God's absence" (Hölderlin 1998, 331). For Martin Heidegger, this absence was a "de-deification [Entgötterung]," and he considered it a characteristic trait of modernity: "a condition of a loss of decisiveness regarding God and the Gods." According to his reading, this condition is even largely caused by Christianity (Heidegger 1977, 76). In dialogue with Hölderlin's poetry, Heidegger deepens his diagnosis of modernity and confronts the "absence of God" in "meagre times." According to Heidegger, this absence means "that God no longer clearly and visibly gathers people and things around Him, in such a gathering as to join world history and humanity's stay within it" (Heidegger 1977, 269). Heidegger even supposes that our present age would grow ever more meagre, until "it is no longer possible to perceive the absence of God as an absence" (Heidegger 1977, 269). Even though Heidegger interprets this situation in a different light, it comes close to the phenomenon of "religious indifference," which Eberhard Tiefensee has analyzed in important studies (cf. Tiefensee 2009).

If God is missing and this absence is perceived, then this perception often takes painful, nostalgic, and melancholic forms. In the middle of the 19th century—a little later than Hölderlin—, the English poet Matthew Arnold, in his poem "Dover Beach," expressed this as: "The Sea of Faith / Was once, too, at the full, and round earth's shore. […] But now I only hear / Its melancholy […]" (Arnold 1950, 211). It is the poet and perhaps the artist more generally, with their special sensitivity and openness, who make this absence noticeable. That increasingly unfamiliar, that withdrawing, that no longer living God, so

their experience, leaves behind a void. His absence is a form of presence—similar to the experience some people have of feeling deceased loved-ones as being especially and painfully present through their absence, perhaps even more so than when they were alive.

Though God may be missing, the question of God has not disappeared in the least. With this question, one asks frequently after a God, though one does not wholly know who He is or could be. Sometimes, it will be explicitly asked, in many cases implicitly, in an unspoken, unconscious manner, fragmentarily, sometimes also shamefacedly or as coming from the deepest of distress. It can live on in the question of the meaning of life, of the "meaning of meaning" (cf. Gerhardt 2014), in the question of the untouchable dignity of human beings or merely in the question of the "something"—of the "more," which must somehow be. And sometimes, it shows itself only in the disquiet, in an inner trembling of an individual who feels everything to be right, but yet can sense an abysmal dissonance. The fading of God itself sometimes appears to fade. "As the present proves," to quote Peter Sloterdijk again, "God can recover Himself from a paleness, if the economy is favorable, although mostly with a dubious colorfulness." (Sloterdijk 2017, 22.) The present is not simply a-religious or anti-religious, but religious in many colorful and diverse ways, in searching and doubting, in joy and commitment, but also in sadder and more despairing ways. It is hard to grasp, and still harder to interpret.

However, it may initially seem, when it comes to questions of religion, that the present age cannot be encapsulated by a single concept. There is nothing left of that *one* grand tale of the history of Western metaphysics since Plato, though Heidegger still believed in it; of that great intellectual journey, which completed itself in the nihilism of Nietzsche, with the death of God, which could be seen as the central event of modernity. In its place, there lies a diversity of tales and stories, of anecdotes and aphorisms, which stand against one another in a complex tension, without any claim of a grand narrative to unify them. In modernity and in secularization, there is only polyphony, seldom a harmony; a plurality full of tension, which exists as a multitude of modernities. There are also atheists who are not so wholly undevout as the word "atheism" appears to suggest; some of whom, in a strange, nearly ironic turning of intellectual history even formulate "apologias" of religion.

3. Pious and impious atheists, *or:* How the twilight of the idols remains ambivalent

In the 19th century, philosophy celebrated the Twilight of the Idols (*Götzen-Dämmerung*)—the title of a famous late work by Friedrich Nietzsche, which hints with irony to Richard Wagner's "Twilight of the Gods" (*Götterdämmerung*) (from which Peter Sloterdijk also takes his references to the fading of God in his essay "Götterdämmerung"). The twilight is a shimmering, ambivalent phase of the passage from the darkness of the night into the brightness of the day or from the bright day into the night. Nietzsche asks in his work, in which he wants to bring forth a transition to a new day: "How? Are human beings only a mistake of God? Or is God only a mistake of human beings?" (Nietzsche 1999b, 60.) For him, the answer to these rhetorical questions is clear; God shows Himself to him as an illusion, as an invention of humanity, as a mistake, that should—together with Christian belief and its associated ethics—be eliminated. In His place should enter the "super-man," the "Übermensch."

The notion that, if one talks of God, one is actually talking and should actually talk about human beings, had been posited by religious critics in the 19th century. The thought of Feuerbach and Marx, but also of Freud and other thinkers contemporary to him, critical of God and religion, no longer experienced anything of the pain of a "missing God" that Friedrich Hölderlin or Matthew Arnold experienced. God was not missed by these "joyful" scientific atheists. Entirely the opposite was the case: it seemed to them that only without God the liberation of humanity, further historical progress, and human happiness were possible. When, at the beginning of the 21st century, the American religious critic Sam Harris made the demand that atheism should no longer be spoken of, as this was neither a philosophy nor a world-view, but only the acknowledgement of an obvious fact, he does so in alignment with this joyful atheism (cf. Harris 2006; Harris 2017). One does not believe in God, and yet feels completely normal or even fairly happy about it.

Yet, it is Nietzsche who raises an unfamiliar and rare dissonant voice in this choir of atheists. Clearly, he is, as he called himself, "dynamite"—the radical destroyer of everything that had been valued and held-dear since the time of Socrates and Plato, Christ and St. Paul, Kant and Hegel. Yet, there is

another, quieter side to his work, one often overlooked; a background that he vehemently attempted to erase and is significant in a way, in which he himself was perhaps not wholly conscious of. Nietzsche can also be understood as the greatest striver for God in the modern age (cf. Biser 1982; Zaborowski 2014). Contrary to Feuerbach or Marx, he knew of the ambiguity and the abysmal character of the "death of God." There still burned a fire within him, a yearning for that, which is denoted by "God." With the famous "madman" in *The Gay Science*—who, with his lantern, searched desperately in the daylight of the marketplace for God—, he had also made himself a tragic memorial, because for him the search will be unsuccessful. In empty churches, he can only intone a requiem for the eternal rest of God—"Requiem aeternam deo." But he does miss God (cf. Nietzsche 1999a, § 125). This longing, as it appears here, is also found in many atheists today. There are admittedly still radical atheists, such as Sam Harris or Richard Dawkins (Dawkins 2016), who would love nothing more than to never speak about God and religion again (which begs the question of whether they would then be missing something). Yet, next to this there appears a different, quieter atheism, which is surprisingly open to the question of God; one which also suffers from the question—that is conscious of the question or that at the very least asks the question—of what is missing, if God is missing. The philosopher Herbert Schnädelbach has referred to himself as "a pious atheist." He claims that he cannot do otherwise, "than to take this lost religion seriously, and thereby to resent the dissolution of it into a mere garnish for our profane everyday lives" (Schnädelbach 2009, 81). The Anglo-Swiss philosopher Alain de Botton wrote a rewarding book entitled *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*, in which, entirely without polemic, he traces—in the light of the possible loss, which can be connected to the "death of God"—the meaning former religious practices could possess for atheists (de Bottom 2012). (If and how exactly these positive aspects of religion could become relevant, if there is no God—to take only a few examples: religion's community forming and community strengthening dimensions, its emphasis on gentleness and care, or its meaning for the education of humanity, for art and architecture—, is a wholly different question.) The French sinologist and philosopher François Jullien searched for the remaining "resources" of Christianity, which could also be accessible

without a creed (cf. Jullien 2019), while the philosopher Tim Crane dealt not with the truth of, but instead with the significance of religious faith for the faithful, from the point of view of an atheist (Crane 2021). For him, religion is "a systematic and practical attempt, a human undertaking, to find meaning and significance in the world and a place in the world, in a form of a relationship to something transcendent" (Crane 2021, 17).

Such a positive striving for an understanding of religion from atheists is simply astounding, and yet, atheistic appeals to the religious can sometimes appear almost apologetic. The English literary scholar and Marxist Terry Eagleton refers to this as "would-be piety," firmly stating: "seldom was religious faith so fashionable amongst those without faith as now" (Eagleton 2015, 249). This pious or at least religiously tolerant, religiously half-musical atheism emphasizes that faith in God satisfies important human needs, and asks if and how it is possible that these needs will be met "after God." Faith in God and also God Himself will therefore exist primarily as a resource, which is to say, understood in terms of their individual, social, political, or cultural function, or of their meaning, or their use for life. From a religious, faith-based point of view, it is even possible to use such a perspective to justify faith in God and his existence. God exists, so this argument goes, because God Himself—or else because faith in Him—fills functions, which cannot be filled by any other means. Where God is missing, or appears to be missing, it is therefore necessary to recall those functions, which only faith and God can fulfil, so that with this He is then no longer absent. Yet, perhaps it could transpire that this now no-longer absent God would then be missing something important.

4. The functionalist justification of God, *or:* How faith in God helps to acknowledge and to cope with contingency

There is a powerful current in modern thought, which loves the functionalist perspective just described. Those who hold such a view like to ask what purpose a thing has, and by this they mean: how does it benefit human beings? The foundation of this thought is described and critiqued in detail by Theodor W. Adorno and Max Horkheimer—but also by Martin Heidegger—as the ascendency of "instrumental reason" in the modern age; which has perfected the rational assignment of resources for many different purposes, but which

can say little about the purpose of thinking or acting. This instrumental logic is applied to the "dear Lord" with enthusiasm, and it has been since the beginning of the modern age. In the 17th century, Thomas Hobbes—whose personal faith in God is a matter of controversy—knew all too well of the political and social significance of religion, and therefore made religion subordinate to politics. For what could be better to hold together a community, and overcome tensions and civil war, than religion in the shape of the dogmatic and minimalistic creed "Jesus is the Christ" (cf. Hobbes 1991, 407; Manenschijn *et al*. 1997)? Theoretically similar reflections on the socio-political function of religion were developed in post-revolutionary France under devout catholic monarchists, such as L. G. A. de Bonald (cf. Spaemann 1998)— and can be found in current political and religious circles from the strictly conservative to the reactionary. Faith in God is interpreted and justified with reference to the social function of this faith. Religion, and with it God, becomes a function of politics or of society—and sometimes, if strongly psychologically orientated, a function of the mental health of the individual.

Under the title *Religion after the Enlightenment*, Hermann Lübbe—the faithful protestant interpreter and defender of modernity, and a loyal pupil of his teacher Joachim Ritter who looked for functional connections and coherence between provenance and the future—found access to religion, and with it to faith in God, in exactly such a secular, enlightened setting (cf. Lübbe 2004; Zaborowski 2009). The modern age, so he argued, could not renounce God, because religion and faith in God fulfilled functions, which even in a secular society, could only be satisfied by religion. It is therefore a matter of recognizing and coping with that contingency of human life, that cannot—and never will be—scientifically abolished. According to Lübbe, the enlightenment and the process of secularization leave "exactly that problem of human existence untouched […] that we ourselves cherish to receive in religious culture; or, formulated on a semantic level, being explicitly related to everyday life, is what we distinguish from other ways of living with the predicator 'religious'" (Lübbe 2004, 132). When one is confronted existentially with sickness, suffering, and death, religion is still needed—especially in an enlightened age.

Lübbe knows very well that pious people can never be satisfied with this theoretical access to religion after the enlightenment and hold other views. He

is conscious of the difference between observing and analyzing externally and the subjective inner-perspective. Yet, on the theoretical level, the quintessence of his approach remains that religion after the enlightenment continues to have meaning, exactly because it fulfils necessary functions that cannot otherwise be fulfilled. Can such an apology for religion and faith in God—as an attempt to think God after the enlightenment—really convince?

5. The collapse of functionalism, *or:* How the functional justification of faith anthropomorphizes God and is circular

Without a doubt, faith in God fulfils functions, which can be understood from a political, sociological, psychological, or biological viewpoints. Yet, is it possible to approximate a nearness to religious phenomena and to God solely through those functions? Is not perhaps another perspective required, in addition to the purely functional, in order to think God—that is, the divine, rather than the human-made God? And also, to place into question that prevailing, but also problematic paradigm of functionalism in view of human beings and their dignity, as Eckhard Nordhofen undertakes—from a trans-functionalist perspective—in *Corpora* and *Media Divina* (cf. Nordhofen 2022; Nordhofen 2018; Ramb *et al.* 2021)? Such a question could also be directed to some of those "would-be pious" atheists. Their desire for meaning, which they believe religion and faith in God could give them, must be taken seriously, but do they not fulfil these desires too soon, too thoughtlessly, too sentimentally, through their functionalist view of God and religion?

This question arises again, because God can also be misused in a functionalist manner. The functionalization of faith in God is not as harmless as it may at first appear. God was not and is not only worshipped as a means of coping with death. He is also invoked to torment, to torture, and to kill. Dictators, whether they have faith in God themselves or not, know the power that a reference to God can lend them. Certainly, the functionalist defense of God is not simply ambivalent to possible abuse, because such a defense of God can argue that this abuse, when used for a good purpose, cannot be questioned. To think God functionally is a systematically weak position to maintain, chiefly for two reasons.

Firstly, functionalistic thought makes God into a replaceable quantity. It is not so much interested in who or what something is, only what something is good for as a means towards some end or—from another perspective—by what means those ends, which have been determined to be good, can be achieved. Whatever fulfils a function as a means to something else can be replaced by possible equivalents, which may fulfil the desired functions ever better. Thus pseudo-, quasi-, or crypto-religions appear, which—sometimes partially, sometimes fully—take over the function of faith in God; from political ideologies to sport, culture and art to consumption—which claims to save people with its own creed and its own promise of salvation (etymologically, credit has the same roots as "creed"). A functionalist God is therefore a very weak God. He is dependent upon the benevolence of his human "customer." Some people—as trans- or post-humanism shows all too clearly—attempt to abolish the contingencies of sickness, suffering, and death altogether. If the technologically perfected "super-man" should arrive, God would find Himself unemployed. He would then show Himself as that, which he always already was: a construct, now useless in the light of truer knowledge; an idea of humanity, which cannot only be renounced, but should be renounced for the sake of human integrity. In his own way, Nietzsche knew this already.

Secondly, it can be asked whether this functionalist justification of religion, put forward by Lübbe and others, actually depends upon preconditions, which this reasoning cannot reach, but which can only, or mainly, be understood in a religious way. Why is death, as a central experience of human contingency, a problem? From an evolutionary perspective, it is necessary that people die. Without death, there can be no evolution. For a naturalist, for someone for whom there is "nothing but" nature—though on a personal level, the prospect of their own death may be unpleasant—, death is not an evil or a matter of fate, but a condition of life. Though the discomfort of one's own death can still be explained egotistically—I will not die, because life is precious to me, regardless of what the course of evolution, "Mother Nature," requires of me—, the death of other people remains a real problem and especially the death of loved ones. Is death, as peaceful as it may sometimes be, not a "thorn," a violation of the dignity of the human being who should live, because he is loved, and because he is capable of being loved? Yet does not the concept and experience of dignity

advance into an area, which cannot be understood functionally at all, while at the same time travelling into the field of religion?

Immanuel Kant spoke of human beings as having no price or value, only a dignity "without equivalence." Against this background, the functions a human being may fulfil can be formulated, but the human being can never be reduced to those functions. In human freedom, a dimension of the unconditional is revealed, which indicates something beyond all functional contexts. This understanding of the human being as a free person with an absolute, rather than a relative, dignity, leads Kant from the "postulate of pure practical reason" of the existence of God (Kant 1983a, 254 ff.) to a philosophical "religion," which remains within the borders of mere reason (Kant 1983b, 261). Because freedom and with it the dignity of the human being are capable of being thought, the existence of God is not theoretical and dogmatic, but instead assumed as a "necessary practical consideration" (Kant 1983b, 264). But that would it mean that the problem of the contingency of death, with respect to which, through recognition and coping-with, religion supposedly carries out an indispensable function, only ever portrays a problem, when one—at least in the "limits of mere reason"—stands already in the field of religion. One can argue similarly about other experiences of contingency, such as serious illness or personal guilt. These also become problematic experiences, which require recognition and coping-with, due to certain religious presuppositions. To justify religion functionally, and in this way to be able to think according to the principles of the enlightenment, Hermann Lübbe presupposes a certain form of religion—one that does not have to possess the dogmatic intricacies of a religion of revelation. Lübbe's argument is circular on a still deeper level regarding the concept of "contingency" itself, and not merely of certain experiences of contingency, because it begs the question whether such a central concept as that of contingency, may have certain presuppositions, which it cannot surpass. For the Greeks, the world was eternal. One could marvel at the world, but not at the fact of its existence counter to its possible non-existence, because such a proposition was completely unthinkable then. Can one experience radical contingency against this background—that nothing has to exist, and the wonder that it does exist and that there is not nothing instead of it? Does not the concept of contingency presuppose an understanding of reality as it

developed in the monotheistic religions of creation? And can religions like Christianity cope with the experience of contingency, or do they instead intensify the problem radically? "The truth is," as Robert Spaemann said, "that faith in an existing God creates or at least exceptionally intensifies that same contingency which it 'overcomes.' The idea of the contingency of the world was first developed philosophically in Islam and Christianity." (Spaemann 2007, 24.) And for the functionalist thinking of God or else for faith in God that means:

> Faith in God as a means of coping with contingency cannot be called anything other than the notion that a wound can only be healed by the knife which made the cut. Thus, this idea barely fits the functionalist justification of religion. The atheistic coping with contingency is more radical than the religious. They have abolished contingency altogether. (Spaemann 2007, 25.)

Attempts to think religion and God functionalistically thus reach their limits: not only because a functionalist understanding of religion—and with it of God—could easily be replaced by equivalents, and that such a God could prove to be human, all too human, but also because the functionalist justification of religion—rooted in the necessity of coping with contingency—is circular. It presupposes that, which it tries to show. This raises the question as to whether it is possible to think God differently at all.

6. Unpreconceivable thinking, *or:* How God enters thinking

Thinking is an act of consciousness. Thus, thinking is able to relate to itself, such as when—in classical transcendental philosophy—consciousness thinks about itself, about the conditions and possibilities of thinking. Thinking can introduce a representational objectivity, such as when inventing concepts or classifying systems of thought, and this happens too in the functionalist approach to God. God is reduced to an essence, which fulfils certain functions or needs. It is even possible to put everything into doubt and to question everything via thinking. This representational-objectifying thought is—as the foundation of modern scientific knowledge—an important and indispensable

way of thinking. Yet, it tends to establish itself as an absolute, as if there were no other kinds of thinking, and to understand the present and objective "thing" as a paradigm of beings. But neither God nor the human being can conform to such a thinking. Such a thinking arrives at a merely representational God. It is a conceptual God, a God, which, as the "highest being," as the ground or underpinning, either has to complete his ontological homework or has to fulfil the functions of the most diverse human needs.

Yet, is God, thought as such, really a divine God? In his "Mémorial," Pascal radically contrasted the god of the philosophers—which means the God of modernity, of Descartes or Hobbes—with the god of Abraham, Isaac, and Jacob (cf. Pascal 2012, 212; Zwierlein 2024, 176–178). With a similar radicalness, Kierkegaard later contrasted reason and faith: the worldly genius and the Apostle touched by God (cf. Kierkegaard 2020). But there is still the question of whether philosophy's attempt to think God today can progress further than these two— thinking!—searchers of God suggest. Perhaps one should not immediately jump to faith, if the limits of thinking are shown, but instead can attempt, once more, to question and to think, deeper and differently.

Today, God has become unfamiliar. God is missing. God is, as is sometimes suspected, dead. The answer to such a diagnosis can be to either greet it warmly as radical atheists do, to commiserate oneself as pious atheists want to, or to question it and to deny it as many pious believers continue to. But perhaps it is necessary to instead take it seriously in a radical way. Is it possible for atheism to be shown to be a religious experience? If God is absent, could God be somehow experienced in His absence? The philosopher of religion Bernard Welte claimed that it is exactly in the nothing that He shows Himself as infinite and absolute, and opens Himself up to us in the possibility of a new religious experience: "[…] where God has vanished, the nothing appears. And then, strangely, it appears once again in the dimension of God." (Welte 2008, 145.) The nothing, Welte continues, keeps silent. In view of this silence, one could ask:

> Could there be something behind it, hiding from us, covering its power in darkness? Or is it merely an empty and therefore insignificant nothing? […] In any case, the possibility cannot be excluded that something could indeed be hiding behind it. (Welte 2008, 145 f.)

Welte keeps these possibilities open. And one can therefore ask, if the modern experience of nothing, of the absence of God, does not also have a profoundly positive dimension. Perhaps it is even the alienation of God, his distance—which should not be prematurely abolished via functionalism—that, which is a condition of possibility of God showing Himself in His divinity, because this alienation is of a God that humans have domesticated and—this seems to be the deepest of all human proclivities—made in their own image. Does not God have to become unfamiliar ever anew—because He is different than humans suppose, and because He shows himself differently and happens differently, than humans wish or imagine? Would that not mean that that, which has been called "the death of God," could also be a death for God's own sake—namely, a death of seductive idols, which humans have made, less to worship God than to worships themselves—their wishes, interests, and wants? And would that not indicate the possibility that God shows Himself anew in His divinity?

God is not an object, which it would be possible to place objectively in front of oneself, and He is not an ontological or logical capstone of thinking. All of these are only images of God, of a man-made God. So, what is God then? Perhaps this question has already been badly posed. Perhaps the question must be completely different: how does God show Himself in thought? How does God enter into attempts to think, and into the often-vain attempts to secure and to affirm God through thinking? How does God reverse or upturn thinking? How does God challenge thinking? How is it that God addresses one, precisely when one thinks? How do people find themselves on the trace of God? Perhaps—and it is no wonder that this word is often used in tentative, careful approaches to thinking—, perhaps God speaks to human beings in His distance and unfamiliarity, and can from this distance then approach human beings closer and be trusted.

7. The radicalness of suffering, *or:* How benevolence can set one on the path to God

Georg Büchner referred to pain and suffering as the "rock of atheism" (Büchner 2002, 60). Why must people suffer—and particularly why the innocent, the young, or the weak? It is here in the present, in the shadows

of the 20th century, in the light of the inhumanity of the wars, catastrophes, crises, and sicknesses of the still-young 21st century, that so many people call out for, and fall into despair at, God. We do not live, as Leibniz claimed to do, rejoicing in baroque excess, in the best of all possible worlds, which could assign a place for evil in the extremes of its harmony. The world, and with it creation, has become questionable in the most profound way. Each attempt to think God in the here and now can do nothing other than to take these experiences seriously. They prohibit triumphal thinking and require a style of caution and humility. Thinking God progresses by experimental paths, through essays, through failing time after time—and time after time starting anew. Prohibited are conclusive proofs, the closed system, the great synthesis. Yet, one who attempts to think God does not stand there with wholly empty hands. Because it could be that it is necessary—turning the need for the absent God around—to take the questions of theodicy and therefore of suffering more seriously than they have been taken. Perhaps, by intensifying the question of theodicy, similarly to the experience of the absence of God, a new route of access to God could be found?

Unde malum? Where does evil come from? That is the central question of theodicy. Although so many have searched, there is no answer to this question. A world without suffering would be better—which is exactly what religion desires. The question of evil must be asked for the sake of those who have suffered historically and the ones who suffer in the present, and also for the sake of God, but it is exactly for their sake that there can be no conclusive answer. Again and again, one must fall silent, because all attempts at explaining evil only ever scratch the surface at best, and the depth of the abyss of evil cannot be fathomed.

Yet, as much as we must pose the question of evil (and as much as we are unable to answer it), it is necessary to pose another, far less frequently asked question—but this time not leave it unanswered. It is the question: "If there is no God, then where does goodness come from?" "Goodness" here does not mean the pleasant or the enjoyable, the origin of which can be explained biologically or psychologically. It indicates the unfathomable experience of radical benevolence, as it seldom, but all the more impressively, occurs precisely in situations of the greatest suffering. Does this benevolence not affect

the way, in which one thinks in unique ways, not when thought as an abstract principle, but when encountered concretely, where it occurs? In devotion to other people; in radical dedication to other people or to nature, or to a certain "issue"; in solidarity with the weak, sick, poor, or aged. Does benevolence not enter into thinking, when it shows itself as something outside of thinking, as something, which cannot be objectively represented or conceptualized, but still as something, which can be recognized? Not recognized as something merely present, but instead as a happening, as a call, as a challenge, as the "wind of the absolute" (cf. Haas 2019); as an event, which irritates, frightens, and yet touches?

At least the possibility is there that in benevolence a claim is revealed, which opens up the field of our thinking and upturns our self-conscious thought; that it "turns" to "something" that is given to it, that is alert to an occurring, which cannot be grasped or comprehended in a concept, but has somehow always already passed it by—or not yet reached it. Would it be too much to suppose that with benevolence, God can enter or come to thought? Recognizing this possibility would not be a betrayal of thinking, but rather entirely the opposite; especially if a second, reflective, step is taken to follow further what has appeared in this thought experiment, while avoiding irrationality.

In this context, one can speak of the epiphanic, that divine opening dimension of benevolence or the good, as borne witness to in the tradition of thought from Plato to Levinas. It cannot be objectified, but it appears—and perhaps everything depends on one's attempt to apprehend it and to correspond to it. Is this not a contemporary intellectual approach to God; one which does not objectify God, does not try to grasp Him conclusively or conceptually, does not reduce Him to functions, but is open to an occurrence, in which, in His absence, His nearness to us is—perhaps—revealed? This God would not simply be there in a predetermined field of thinking. "He" would not exist as a present, presentable phenomenon. But He shows Himself in time (always concealing Himself anew) as a God who puts habitual paths of thinking in question, who opens new "stretches of time," who cannot be comprehended in the world, but who still lends His light to the world, who slips by, and into whose tracks one can fall; who as a future God remains futural, as an open gift, as an open field, because He is not a dormant abstract principle of thought,

but rather gives Himself to humanity and its thinking in a living and historical way. What "takes place" in such an epiphany can only be understood by rough expressions: It occurs. It takes place. It happens. The person who experiences this is no longer a sovereign subject of thinking, but is also no mere passive object, no instrument of external actions. Such an individual stands in the middle of an in-between—between I and me, between addressing and being addressed, between hearing and receiving—and thinks that, which is given to them in thought. Should this not be reasonable, if reason has anything to do with questioning? This intellectual access to God in the present age offers—here, one must also say "perhaps"—the most diverse of possibilities; to transcend the threshold of art, literature, and poetry, and their experiences of the near and the far God, of His withdrawal and His givenness, and also to transcend religious faith and theology, with its knowledges, reflections, and deliberations, and thus, in this way, to speak of a new openness to God.

Translated by Louise Shale

The present text is a slightly revised version of my inaugural address, given at the University of Erfurt on November 3, 2022.

Bibliography | Bibliografija

Arnold, Matthew. 1950. "Dover Beach." In *The Poetical Works of Matthew Arnold*, ed. by C. B. Tinker and H. R. Lowry, 210–211. Oxford: Oxford University Press.

Biser, Eugen. 1982. *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. Salzburg: Otto Müller.

Botton, Alain de. 2012. *Religion for Atheists. A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*. London: Hamish Hamilton.

Büchner, Georg. ²2002. "Dantons Tod." In G. Büchner, *Gesammelte Werke*, 7–96. München: Goldmann.

Crane, Tim. 2021. *Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten*. Aus dem Englischen von E. Gilmer. Berlin: Suhrkamp.

Dawkins, Richard. 2016. *The God Delusion*. London: Black Swan.

Eagleton, Terry. 2015. *Der Tod Gottes und die Krise der Kultur*. Aus dem Englischen von U. Strerath-Bolz. München: Pattloch.

Gerhardt, Volker. 2014. *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*. München: C. H. Beck.

Haas, Alois. 2019. *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?* Freiburg i. Br.: Johannes.

Harris, Sam. 2006. *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*. London: Free Press.

---. 2017. *Letter to a Christian Nation. A Challenge to the Faith of America*. With a forword by R. Dawkins. London: Bantam Press.

Heidegger, Martin. 1977. "Die Zeit des Weltbildes (1938)." In M. Heidegger, *Holzwege. GA 5*, ed. by F.-W. von Herrmann, 75–113. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

Hölderlin, Friedrich. 1998a. "Heimkunft (Erste Fassung)." In F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 1*, ed. by M. Knaupp, 319–323. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---. 1998b. "Dichterberuf (Zweite Fassung)." In F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 1*, ed. by M. Knaupp, 329–331. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Jullien, François. 2019. *Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis*. Aus dem Französischen von E. Landrichter. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kant, Immanuel. 1983a. *Grundlegung zu Metaphysik der Sitten. Werke in zehn Bänden. Bd 6*. Ed. by W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---. 1983b. *Kritik der praktischen Vernunft. Werke in zehn Bänden. Bd. 6*. Ed. by W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kierkegaard, Søren. 2020. "Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel." In S. Kierkegaard, *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen*, aus dem Dänischen übers. von J. von Reincke. Berlin/Boston: De Gruyter.

Lübbe, Hermann. 2004. *Religion nach der Aufklärung*. München: Fink.

Manenschijn, Gerrit, *et al*. 1997. "'Jesus Is the Christ.' The Political Theology of 'Leviathan.'" *The Journal of Religious Ethics* 25 (1): 35–64.

Nietzsche, Friedrich. 1999b. *Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe. Bd 3.* Ed. by G. Colli und M. Montinari. München: dtv.

---. 1999b. *Götzen-Dämmerung. Kritische Studienausgabe. Bd. 6*, ed. by G. Colli und M. Montinari. München: dtv.

Nordhofen, Eckhard. 2018. *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

---. 2022. *Media Divina. Die Medienrevolution des Monotheismus und die Wiederkehr der Bilder*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Pascal, Blaise. 2012. *Gedanken.* Aus dem Französischen von U. Kunzmann, mit einem Kommentar von E. Zwierlein. Berlin: Suhrkamp.

Ramb, Martin W., *et al*. 2021. *Die anarchische Kraft des Monotheismus. Eckhard Nordhofens "Corpora" in der Diskussion*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Schleiermacher, F. D. 1999. *Der christliche Glaube. Bd. 1.* Ed. by M. Redeker. Berlin/Boston: De Gruyter.

Schnädelbach, Herbert. 2009. "Der fromme Atheist." In H. Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, 78–85. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Sloterdijk, Peter. 2017. "Götterdämmerung." In P. Sloterdijk, *Nach Gott*, 7–30. Berlin: Suhrkamp.

Spaemann, Robert. 1998. *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*. Stuttgart: Klett-Cotta.

---. 2007. "Das unsterbliche Gerücht." In R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, 11–36. Stuttgart: Klett-Cotta.

Tiefensee, Eberhard. 2009. "Die Frage nach dem 'homo areligiosus' als interdisziplinäre Herausforderung." In *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (= Erfurter Theologische Schriften 38)*, ed. by B. Kranemann *et al*., 155–185. Würzburg: Echter.

Welte, Bernhard. 2008. "Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung (1980)." In B. Welte, *Zur Frage nach Gott. Gesammelte Schriften III/3*, eingeführt und bearbeitet von H. Zaborowski, 118–164. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Zaborowski, Holger. 2009. "Kontingenzbewältigung in der Moderne. Hermann Lübbes Verständnis von Religion und Aufklärung." In *Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung*, ed. by H.-G. Nissing, 101–116. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---. 2014. "Nietzsches *Der Antichrist* oder: Auf der Suche nach dem 'einzigen Christen.'" *Jahrbuch für Religionsphilosophie / Philosophy of Religion Annual* 13: 54–67.

Zwierlein, Eduard. 2024. *Blaise Pascal. Herz und Vernunft – Leben und Denken*, Baden-Baden: Karl Alber.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.7
UDC: 165.6/.8

Banalisierung und Nivellierung

Dragan D. Prole

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Dr Zorana Đinđića 2, 21102 Novi Sad, Serbia

proledragan@uns.ff.ac.rs

Banalization and Leveling

Abstract

The need for a new mythology, expressed in the oldest program of the system of German idealism, already indicates the social topicality of the phenomenon that arose and came to be called nihilism. Hölderlin's poetry expressly takes on the role of the new mythmaker. The invocation of Dionysus, the god of community, the god of all, the

"common god," aims to offer an alternative to the then-existing but still current lack of a sense of commonality and community. The nihilistic echo of man's contemporary liberation from the shackles he has imposed on himself shows us that behind the strategies of emancipation lies a unified schematism. Thanks to it, the connection between liberation and individualization that is taken for granted in modern thinking is abolished. The irresponsibility of the contemporary world works by leveling every innovative step forward, and at the same time it does not see its own decision as the beginning of a new norm. In modern conditions, the will for new, different, original, authentic is not driven by an insatiable need to search for true breakthroughs, but, on the contrary, by the desire for their leveling. In this day and age, if something seems unusual, it becomes old and uninteresting at express speed. At the same time, successful examples of "modernization" were related to the "refreshing" of antiquity, most often associated with inventiveness, and even with a virtuoso interpretive gesture.

Keywords: banalization, leveling, Husserl, Heidegger, diastasis.

Banalizacija in nivelizacija

Povzetek

Potreba po novi mitologiji, izražena v najstarejšem programu sistema nemškega idealizma, že nakazuje družbeno aktualnost pojava, ki se je pojavil in se je začel imenovati nihilizem. Hölderlinova poezija izrecno prevzame vlogo novega ustvarjalca mitov. S klicanjem Dioniza, boga skupnosti, boga vseh, »skupnega boga«, želi ponuditi alternativo takratnemu, še vedno aktualnemu pomanjkanju občutka skupnega in skupnostnega. Nihilistični odmev sodobne osvoboditve človeka iz okovov, ki si jih je sam naložil, nam pokaže, da se za strategijami emancipacije skriva enoten shematizem. Po njegovi zaslugi je ukinjena povezava med osvoboditvijo in individualizacijo, ki je v sodobnem mišljenju samoumevna. Neodgovornost sodobnega sveta deluje tako, da nivelira vsak inovativen korak naprej, a hkrati svoje odločitve ne vidi kot začetek nove norme. V sodobnih razmerah volje po novem, drugačnem, izvirnem, avtentičnem ne poganja nenasitna potreba po iskanju resničnih prebojev, temveč, nasprotno, želja po njihovem niveliranju. Če se v današnjem času nekaj zdi nenavadno, to z ekspresno hitrostjo postane staro in nezanimivo. Hkrati so bili uspešni primeri „modernizacije", ki so predstavljali „osvežitev" starinskosti, najpogosteje povezani z iznajdljivostjo in celo z virtuozno interpretativno gesto.

Ključne besede: banalizacija, nivelizacija, Husserl, Heidegger, diastaza.

Die Raison des zeitgenössischen unglücklichen Bewusstseins legt nahe, dass wir „uns selbst fehlen"; Verneinung und Unvollkommenheit sind die ersten Momente des zeitgenössischen Selbstverhältnisses. Kierkegaard bezeichnet die Gegenwart einfach als „Zeitalter der Nivellierung", während Nietzsches Begriff für diese Krise natürlich „Nihilismus" ist. Dennoch sind wir überzeugt, dass Nivellierung und Nihilismus nicht einfach Synonyme für die Bezeichnung desselben Phänomens sind. Im Gegenteil, wir sehen den Nihilismus als Konsequenz oder, anders ausgedrückt, als Ergebnis der Nivellierung. Das unvollkommene individuelle Selbstverhältnis ist eine Folge der Intersubjektivität, in der Ideale unglaubwürdig, wenn nicht sogar unmöglich geworden sind. Im Angesicht der eigenen „Geworfenheit" in die Welt findet sich der „Schlüssel, der den Eingang zum Inneren des zeitgenössischen Denkens öffnet, wenn es wahr ist, dass es im Nihilismus bewohnt ist" (Rovatti 2007, 173). Der moderne Mensch kann auf zwei Weisen einen Ausweg aus seiner Situation suchen. Einerseits kann er sich entscheiden, um jeden Preis die Kluft zu überbrücken, die ihn von anderen trennt, indem er Kriterien des Denkens, Erlebens und Handelns, die er als standardmäßig und üblich erkennt, als seine eigenen übernimmt. Husserls traditioneller Begriff der Sünde und Heideggers avantgardistische Uneigentlichkeit zielen genau auf solche Fälle ab. Andererseits besteht die Möglichkeit, die erkannte Distanz zu vertiefen. Dies ist jedoch nicht nur durch das imaginäre Schaffen fiktiver Ideale als Alternative zur bestehenden Realität möglich. Im Gegenteil, der Einzelne muss sich zunächst die entscheidenden Strukturen im Bereich des üblichen Handelns bewusst machen.

Daher könnte die Geburt der Banalität, jedoch gleichzeitig auch die Konfrontation damit, nicht von der Analyse des Alltagslebens getrennt werden. Die Besonderheit von Heideggers existenzieller Analytik liegt gerade in diesem Ansatz. Marlène Zarader betont dabei, dass das alltägliche Dasein für Heidegger nichts Besonderes bedeutet, nichts, was exzeptionell beachtenswert oder emanzipiert wäre, da es sich tatsächlich um ein banales Dasein handelt: „Seine Hauptidee ist, die Analyse des Daseins auf das alltägliche Dasein, auf das banale Dasein zu stützen." (Zarader 2012, 93.) Eine der entscheidenden Schlussfolgerungen aus Heideggers Überlegungen lautet, dass jeder Versuch einer endgültigen Befreiung oder eines endgültigen

Ausbruchs aus der Banalität zwangsläufig scheitert. So edel und erhaben der Aufruf zur Authentizität des Daseins auf den ersten Blick erscheinen mag, warnt uns Heidegger davor, dass der Rahmen der Banalität unser tatsächlicher Lebensrahmen ist. In ihm bewegen wir uns unvermeidlich oder, wie Heidegger sagen würde, „zunächst und zumeist". Die erste Konsequenz dieser Idee ist, dass wir nicht nur gelegentlich und am Rande banal sind. Im Gegensatz zu Husserl, der überzeugt war, dass die reflexive phänomenologische Haltung jenseits der Sünde führt, warnt uns Heidegger davor, dass Banalität nicht nur der Fluch der anderen ist. Wir sind dank einer glücklich gesicherten Eigentlichkeit nicht für alle Zeiten vor der Banalität bewahrt. Banalität steht nicht jenseits eines ordentlichen und verantwortungsvollen Lebens. Banalität ist die Grundlage der Menschlichkeit, die nicht einfach ergründet werden kann. Sie ist am nächsten, aber es ist keineswegs einfach, ihr konzeptuell näher zu kommen. In dieser Haltung ist es unmöglich, einen konservativen Hass gegen die Moderne zu erkennen oder ein standardmäßiges Repertoire kulturellen Pessimismus, denn es handelt sich tatsächlich um die konsequente Anwendung der phänomenologischen Haltung auf dem Boden der neuen Realität: „Vielleicht liegt das Neue am Neuen Realismus ja darin, dass er die Bemühung um Selbsterkenntnis verweigert: Die Selbsterkenntnis nämlich, dass jeder ehrliche Realismus Nihilismus sein müsste." (Sommer 2017, 110.)

Banalität ist der Ausgangspunkt der Phänomenalisierung. Deshalb können Husserls Hoffnungen auf die Absolutheit des Bewusstseins mit dem Vertrauen in die Fähigkeit des Subjekts, sich „bei seinen Konstruktionen nicht mit den Elementen der vorhandenen Realität zufrieden zu geben" (Fellmann 2007, 261), verbunden werden. Gerade von diesen Elementen aus nähern wir uns jedem Phänomen, wobei die Reflexion dem existentialen Ort entkommt, von dem aus wir es betrachten. Banalität ist selbstverständlich, sie scheint der Maßstab für alles werden zu wollen, bleibt dabei jedoch selbst im Dunkeln. Heidegger hat als Erster erkannt, dass das banale Dasein dazu neigt, sich zu verbergen, um nicht als solches erkannt zu werden.

Auf Grundlage der Annahme einer sich verbergenden Durchschnittlichkeit zieht er den Schluss, dass die Darstellung der Banalität weder spontan noch routinemäßig sein kann, sondern eher den Eindruck von Anstrengung und Unnatürlichkeit vermitteln muss:

> Die Seinsart des Daseins fordert daher von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert. Die existenziale Analyse hat daher für die Ansprüche, bzw. die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer Gewaltsamkeit. (Heidegger 1993, 311.)

Die Banalität ist ein leeres Phänomen. Die Benennung des Banalen ist daher eine außergewöhnlich schwierige, fast unmögliche Aufgabe. Deshalb betont Heidegger die gewaltsame Natur der Analyse des Banalen. Banalität ist schlimmer als eine allgemeine Aussage; es ist Nichtigkeit, über die man keine Worte verlieren sollte, weil sie jedem allgemein bekannt ist. Die phänomenologischen Auseinandersetzungen mit der Banalität haben nur einen Schatten des schicksalhaften Kampfes des modernen Menschen angedeutet: "Wenn ich des Anfangs beraubt bin, beinhaltet meine Rückkehr in die Welt und das Leben unter Bedingungen des Nihilismus zwangsläufig die Konfrontation mit dem Nichts." (Prole 2021, 211.) Da die Form des Konflikts klarer ist als dessen potenzielle oder tatpotenzielle Überwindung, zeichnen sich die Konturen einer Gemeinschaft erschütterter Individuen, ohne Grundlagen und verurteilt zu kontinuierlicher Arbeit, heute deutlicher ab als vor einem Jahrhundert.

Das Paradox der Banalität verbirgt sich darin, dass sie konkrete historische Voraussetzungen hat und zusammen mit dem Begriff des Alltäglichen eine „Entdeckung" des 19. Jahrhunderts darstellt. Gleichzeitig war sie jedoch auch zu früheren Zeiten nicht vollkommen unbekannt. In früheren Epochen lassen sich tatsächlich viele Momente feststellen, die ungewöhnlich stark an das Phänomen der Banalität erinnern. Die These, die wir hier vertreten, betont die Nicht-Gleichzeitigkeit des Prozesses der Banalisierung und des Phänomens der Banalität. Während man sagen kann, dass die Banalisierung eine unvermeidliche Begleiterscheinung des Prozesses der Vergesellschaftung und des kulturellen Austauschs zu allen Zeiten und innerhalb jeder Gemeinschaft darstellt, gilt für das letztere Phänomen, dass es auf einem konkret bestimmten Grad zivilisatorischer Entwicklung entsteht, ohne den es undenkbar wäre. Um zu veranschaulichen, was wir meinen, wenn wir die Nicht-Gleichzeitigkeit von

Banalität und Banalisierung hervorheben, werden wir eine Notiz von Heine heranziehen, in der steht, dass die Klugen zu neuen Gedanken kommen, während Narren sie verbreiten. Mit dieser scheinbar aphoristischen Haltung zielte er auf nichts Geringeres ab als auf die meta-historische Konstante des historischen Prozesses. Heine wählt absichtlich den Begriff des „Narren", um den Kontrast zu verstärken und den unermesslichen Unterschied zwischen der Entdeckung und der Verbreitung des Entdeckten zu betonen. Während der Entdeckungsprozess auf Außergewöhnlichem und Ungewöhnlichem beruht, erfolgt der Prozess der Verteilung und Verbreitung in der entgegengesetzten Richtung und verwandelt das Außergewöhnliche und Ungewöhnliche in etwas Gewöhnliches und Alltägliches. Insofern ist der Prozess der Zivilisation, der auch die Verteilung des Neu-Entdeckten einschließt, gleichzeitig notwendigerweise ein Prozess der Banalisierung.

Der Übergang vom Klugen zum Selbstverständlichen, die Verwandlung, bei der etwas Außergewöhnliches die Gestalt des Gewöhnlichen und Allgemeinbekannten annimmt, nennen wir Banalisierung. Dabei ist es äußerst wichtig zu verstehen, dass das Ergebnis der Banalisierung nicht einfach Banalität ist, sondern allgemeine Zugänglichkeit. Etwas, das durchaus wichtig und bedeutsam ist, aber zunächst nur Einzelnen und Wenigen bekannt, verständlich und zugänglich war, wird nun zum potenziellen Besitz aller. Die Idee des geistigen Dreiecks von Wassily Kandinsky beruht auf gerade den Gesetzen der Banalisierung. Der heutige Besitz der Privilegierten und Raffinierten wird nach einer gewissen Zeit zwangsläufig zum morgigen Besitz aller.

Die Behauptung, dass Banalität viel jünger ist als Banalisierung, bedeutet, dass konkrete historische Voraussetzungen für ihre Entstehung erforderlich waren. Entscheidend war hierbei der Status des Gemeinsamen, auf dem auch die Etymologie von Banalität basiert. Das Wort stammt aus dem feudalen Frankreich des 17. Jahrhunderts, in dem „banalité" das Gewöhnliche, Gemeinsame, das allen gehört, bezeichnete. Im Gegensatz zur Botschaft, die das Auftreten dieses Wortes nahelegt, gab es auf der ideellen Ebene keinen Zweifel daran, dass das Gemeinsame, das allen Menschen gehört, unter modernen Gesichtspunkten betont optimistisch betrachtet wird. So war Kants Konzept des gemeinsamen gesunden Menschenverstands von beispiellosem

Optimismus durchdrungen. Für Kant war der Verstand »eine große Gabe des Himmels« (Kant 1838, 8). Das Versprechen für die Zukunft der Menschheit, das gemeinsam mit der unvermeidlichen Teleologie natürlicher Anlagen ans Licht kommen wird. Natürliche Talente existieren bereits im Menschen als einem geborenen Wesen, es braucht nur Zeit, bis sie sich ausreichend entwickelt haben. Schließlich sind die intellektuellen Fähigkeiten allen gemein, da die Natur nicht beabsichtigt, ihre eigenen höchsten Zwecke zu erfüllen, indem sie Einzelnen Begabungen verleiht. Die Natur möchte ihre Anlagen auf der Ebene der menschlichen Gattung realisieren und nicht nur einige Individuen, spezielle Gruppen oder Völker bevorzugen. Die Dinge ändern sich bereits zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, nachdem Fichte festgestellt hat, dass der sogenannte gesunde Menschenverstand in seinen konkreten moralischen Manifestationen keineswegs gesund für die menschliche Gemeinschaft ist. Unter liberalen Bedingungen wurde der Verstand zu einem entscheidenden Werkzeug in den Händen des wirtschaftlich orientierten Egoismus. Mit anderen Worten erkennt Fichte die Verbindung zwischen dem vom gesunden Menschenverstand geführten und dem moralisch verdorbenen menschlichen Handeln. Unter der Herrschaft des gesunden Menschenverstands wird der Mensch von der utilitaristischen Moral beherrscht, womit auch der Egoismus einhergeht. Die konsequente Korrelation des Egoismus zeigt sich in völliger Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen. Das Gemeinsame wird entleert, unzuverlässig, eine Instanz, die keine Unterstützung bietet, sondern eher darauf abzielt, den Einzelnen zu missbrauchen und auszunutzen. Nur an sich selbst zu denken, ist zu einer entscheidenden Tugend geworden in „dem Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“ (Fichte 1965, 11–12). Obwohl er nur zehn Jahre vor der Arbeit an den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* seine Philosophie auf der Idee der Existenz als freier Tätigkeit, auf dem absoluten, völlig unabhängigen Ich und auf der unendlichen Produktivität des autonomen menschlichen Wesens aufbaute, haben Fichtes Reflexionen über die realen Verwirklichungen der menschlichen Vernunft eindeutig gezeigt, dass das, was den Menschen gemeinsam ist, tatsächlich als das Gegenteil des Guten charakterisiert werden muss. Mit anderen Worten, Menschen gleichen sich in ihrer Kapazität zum

Nichtsein. Fichtes Zeitgenosse und Mitbürger Friedrich Schiller antizipiert eine Art Mechanismus der Entlastung: „Die gemeine Natur nämlich, wenn sie angespannt worden, kann sich nur in der Leerheit erholen." (Schiller 1796, 88.)

Es ist mehr als interessant, dass ausgerechnet der Philosoph, dessen Denken nachgesagt wird, nihilistisch zu sein, das Phänomen der Banalität thematisiert. Gerade dieser Idealismus, der den Vorwurf des Nihilismus verdient hat, weil er die Realität der äußeren Welt in Gedanken aufheben, „vernichten" möchte, um sie „durchaus subjektiv, unser eigenes Geschöpf – ein bloßes Schema – werden zu lassen" (Jacobi 2019, 201–202), erkennt das Schema der modernen Anthropologie im Wesentlichen als banal an. Das, was gemeinsam ist und das Lebensfundament jedes Individuums darstellt, wird als banal charakterisiert:

> Im Banalen verachtet der moderne Bürger sich selbst, die Trägheit seines überkommenen Lebens, seiner Herkunft und Sitte; dem setzt er das unermüdliche Streben nach Autonomie und Fortschritt entgegen. Daher könnte man das Banale auch als eine Erfindung des 19. Jahrhunderts bezeichnen. (Strasser 1997, 17.)

Es handelt sich keineswegs um eine philosophische Simulation von Immunität und Exzellenz im Vergleich zu „allzu menschlichen" Dingen. Jetzt Philosoph zu sein bedeutet vor allem, nicht zuzulassen, dass uns das etablierte, alltägliche, banale Gesicht der menschlichen Gemeinschaft konstituiert. Die Gleichgültigkeit wird daher zu dem, was uns nicht konstituiert und nicht bestimmt, zu dem, was wir erfolgreich abgewehrt und dem wir widerstanden haben, und was von Natur aus ziemlich mächtig und wirkungsvoll ist, eine Art Generator der Uneigentlichkeit, verantwortlich dafür, dass „[k]einer […] in der Alltäglichkeit er selbst" ist (Heidegger 1995, 13).

Beim Nivellieren können wir zunächst den Nachfolger der Banalisierung des zwanzigsten Jahrhunderts erkennen. Im Gegensatz zur Banalisierung hebt das Nivellieren die Welt auf, aber nicht, indem es sie buchstäblich zerstört. Das Nivellieren funktioniert, indem es alles, was die Zeit ans Licht bringt, in die Leere des Wertevakuums liefert. Wenn bei Fichte das Banale ein Zeichen für das ist, was bereits als „allgemein", „ohne besonderen Eigenwert" existiert und anfänglich ist, impliziert das Nivellierte, dass etwas durch Gemeinsames,

bereits Gesehenes und Bekanntes gemacht wurde. Dank der Nivellierung wird die menschliche *poiesis* langfristig der Nichtigkeit überlassen. Nivellierung ist ein anderes Wort für das Verschwinden und Löschen qualitativer Unterschiede, wodurch die Orientierung innerhalb der Intersubjektivität gestört wird. Das Subjekt der Nivellierung ist jeder und niemand; es ist der „Sieg der Abstraktion über das Individuelle" (Kierkegaard 1978, 84).

Wichtig für den Fortgang dieses Denkwegs war in erster Linie, dass Heidegger die Besonderheiten der zeitgenössischen Subjektivität zu demystifizieren versuchte, ohne die eine Nivellierung undenkbar wäre. Die Geworfenheit ins Sein als Merkmal der Endlichkeit menschlichen Erkennens veranlasste ihn, im Horizont der Gegenwart erneut die Zeit als Prinzip der Individualisierung bzw. als Medium der Persönlichkeitsformung zu untersuchen. Ausgehend davon, dass das Dasein zeitlich existiert, ist „jedes Verständnis von Sein nur auf dem Hintergrund der Zeit verständlich" (Luckner 2001, 21).

Dabei existiert die Zeit nicht in der Einzahl; es gibt mehr oder weniger individualisierte Verschränkungen der drei Ekstasen der Zeit. Wenn wir die Grundlage der Zeit untersuchen, in der die zeitgenössische Neugierde funktioniert, werden wir feststellen, dass sie aus einer Reihe von Momenten besteht, die jeglicher gegenseitiger Verbindung entbehren. Im Gegensatz zu früheren Formen der Neugierde, die einen gemeinsamen Wunsch nach umfassendem Verständnis und Systematik hatten, ist die zeitgenössische Neugierde äußerst oberflächlich, völlig den äußeren Eindrücken ausgesetzt, die nicht einmal versprechen müssen, das Erwartete und bereits Gesehene zu übertreffen. Dennoch funktioniert ihre Auswahl nach dem Prinzip der Eliminierung alles Bekannten, Gewöhnlichen und Vorhersehbaren. Das logische Äquivalent der Nivellierung ist die Abstraktion und, psychologisch gesehen, die Gleichgültigkeit.

Da nur noch die Hingabe an aufregende Segmente des alltäglichen Lebens bleibt, wird das Verlangen nach Neuem im Laufe der Zeit geformt, durch die eine Existenz nicht konzipiert werden kann. Nihilismus ist vor allem dort zu Hause, wo die Selbstbesinnung nicht möglich und das Leben nichts anderes als Sinnlosigkeit wird.

Darüber hinaus zielt das ungeduldige Wechseln von Neuem zu noch Neuerem darauf ab, die Last abzuschütteln, die entsteht, wenn sich die

Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft zu einer sinnvollen Einheit verbindet. Wenn der ehemalige Leser eines Buches das Gelesene mit dem zuvor Gelesenen und dann mit seiner gesamten Erfahrung verband, kam es zu einer Harmonisierung der drei zeitlichen Ekstasen, wenn wir auch die Erwartungen von dem mit einbeziehen, was noch zu lesen war. Der moderne Instagram-Konsument wird auf eine endlose Reihe von völlig unverbundenen Inhalten verwiesen, die jedoch auf irgendeine Weise ausgewählt wurden, indem sie indirekt mit bestimmten persönlichen Interessen in Verbindung gebracht wurden. Statt den aktuellen Eindruck mit dem zuvor Erlebten zu verbinden und in Erfahrung umzuwandeln, werden wir auf einen neuen Reiz verwiesen. Es gibt keine Organisation der Zeit, keine Verbindung der zeitlichen Ekstasen; es handelt sich um ein klassisches Beispiel für die „Flucht aus der Zeit".

Reduziert auf eine Aneinanderreihung unverbundener Momente, wird die menschliche Existenz zwangsläufig entpersönlicht, weil sie sich der Kriterien beraubt, nach denen etwas ausgewählt und etwas anderes abgelehnt werden kann. Das Verlangen nach Neuem, das sich selbst realisiert, indem es unermüdlich nach äußeren Reizen sucht, gleicht zwangsläufig Ungleiches aus. Ob die Existenz es will oder nicht, sie gleicht notgedrungen aus, weil sie nicht die Absicht hat, dauerhaft bei irgendeiner „Neuheit", auf die sie stößt, zu verweilen. Genug Neuheit für sie ist nur das Allerneueste, alles andere kann nicht auf ihre Aufmerksamkeit zählen. Statt sich selbst in eine halbwegs sinnvolle Ganzheit zu formen, setzt die „neugierige" moderne Existenz sich ständig unverbundenen Eindrücken aus, wobei sie versucht, die zeitliche Bestimmung des eigenen Daseins vollständig zu vertreiben. Die Folgen der Nivellierung sind klar, Massenauswanderer aus der Zeit. Die Wiederholung des Strebens nach Neuestem sucht ihre Rechtfertigung in Klischees, die den endgültigen und vergänglichen Charakter der menschlichen Existenz nicht akzeptieren wollen. Dies wird am deutlichsten in verschiedenen Variationen des Themas der zeitlosen Jugend. Hinter einem aufdringlichen, aber auf den ersten Blick doch attraktiven Slogan wie *forever young* verbirgt sich nichts anderes als die Betonung der radikalen Individualität, das Hingeben an heterogene Unruhen und absichtliche Aufregungen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie keine gegenseitige Verbindung wünschen, da sie grundsätzlich ablehnen, voneinander abhängig zu sein. Die diskontinuierliche Variationsbreite von Entzückungen weigert sich,

zur Zeit zu werden. Die Abenteuer des zeitgenössischen Willens zum Neuesten enden daher zwangsläufig in den Klauen eines unglücklichen Bewusstseins. Die gegenwärtige uneigentliche Existenz strebt vor allem danach, die Zeit zu verlassen, ihrer Determination zu entkommen, sieht sich der Wille zum Neuesten letztendlich mit einem chronischen Zeitmangel konfrontiert. Dieser Zeitmangel lässt sich nicht bändigen, weil er ihr unkontrolliert entgleitet. Eine solche Flucht aus der Zeit kann kein glückliches Ende nehmen, denn sie endet, statt zeitlose Dimensionen zu erobern, zwangsläufig mit ihrer eigenen Abschaffung. Das Ergebnis ist unvermeidlich: Anstelle früherer, zeitlich unbeschränkter Gültigkeiten kommt es zur Abschaffung jeder Gültigkeit. Nihilismus ist die wahre zeitgenössische Auswirkung der Nivellierung.

Aber wie kann man sich gegen den zeitgenössischen Trend zur Nivellierung wehren? Eine Möglichkeit des Widerstands gegen die Erzwingung abstrakter Identität besteht darin, Unterschiede zu betonen:

> Ihre Denk- und Sprechweise [= der Phänomenologie] verrät eine besondere Nähe zu den Künsten, nicht nur in ihrem Bezug zu den sinnlichen Hintergründen alles Denkbaren, alles Tunlichen und alles Machbaren, sondern auch in ihrer Empfänglichkeit für das Überraschende, das […] uns an die Grenzen der Erfahrung treibt. (Waldenfels 2010, 129.)

Der Schritt zu den Grenzen der Erfahrung wird nicht mehr durch den Versuch motiviert, die Rahmen zu erhellen, außerhalb derer unsere Erkenntniskräfte nicht mehr reichen. Im Gegensatz zum kritischen Geist von Kants Philosophie weist Bernhard Waldenfels darauf hin, dass die Bedeutung avantgardistischer und phänomenologischer Störungen des Banalen in produktiven Differenzierungsakten besteht, die er als „Diastase" bezeichnet. Ihre Besonderheit kann angemessen durch den Kontrast zur cartesianischen *distincta perceptio* erklärt werden. Die cartesianische Betonung weist auf die Notwendigkeit einer klaren Unterscheidung hin, die von der Annahme ausgeht, dass „Wörter unsere Gedanken nicht genau ausdrücken" (Descartes 1996, 60), weswegen ist es notwendig, Verwirrung zwischen Begriffen zu verhindern. Es ist notwendig, Grenzen zu erkennen, zu verstehen, wo ein Begriff endet und ein anderer beginnt. Im Gegensatz zur Klarheit von Descartes bezieht sich die

Diastase von Waldenfels „auf einen Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht“ (Waldenfels 1994, 335).

Die Pointe der Diastase lässt sich nicht einfach auf die Geburt von Unterschieden reduzieren, auf das wertvolle Erkennen von Heterogenem in scheinbar Homogenem. Hier ist für uns der Hauptzug viel bedeutsamer, der darauf hinweist, dass die Differenzierung, die für die Diastase charakteristisch ist, einen Moment aufweist, der dem Abschiednehmen und der Trennung ähnlich ist: „Es handelt sich nicht um einen bloßen Akt der Unterscheidung, der eines von anderen als verschieden absondert, sondern um einen Prozess der Scheidung, der dem Abschied, der Abgeschiedenheit und dem Verscheiden verwandt ist.“ (Waldenfels 2002, 174–175.) Wenn das der Fall ist, haben wir dank der Diastase die Möglichkeit, uns von unseren eigenen Routinen zu entfernen, von der Banalität des Alltäglichen. Das Erleben des „Bruchs“ der Erfahrung weist auf die Entdeckung der existenziellen Differenz hin.

Das führt uns von bestimmten Lebensformen und Verständnissen weg, um uns auf eine andere Konstitution von Raum und Zeit zu lenken, auf die Etablierung einer neuen Art der Beziehung zu uns selbst und zu anderen. Die existenzielle Differenz denkt dabei den Abstand zwischen dem banalisierten, routinierten Leben, dessen Bewegungen im Voraus festgelegt, bekannt und vorhersehbar sind, und der Art des Daseins, die aufgrund von Trennungen, Verlassen und bewusster Verschiebungen im Verhältnis zu dekonstruierten existenziellen „Quellen“ gewonnen wurde.

Weit entfernt von jeder Melancholie des Abschieds zeigt das Phänomen der Diastase, dass existenzielle Differenz nicht durch spontanes Wachstum oder Reifen möglich ist. Dafür ist eine Erfahrung notwendig, die uns bewegt und voranbringt, indem sie die Fesseln bricht, die uns normalerweise mit Vertrautem und Gewohntem verbinden. Daher bedeutet Befreiung, sowohl für Husserl als auch früher für Nietzsche, die Fähigkeit zur Emanzipation von Werten, für die von uns erwartet wird, dass wir sie vertreten.

Bibliography | Bibliografija

Descartes, Réne. 1996. „Les principes de la philosophie.“ In R. Descartes, *Œuvres de Descartes X*, hrsg. von C. Adam und P. Tannery. Paris: Vrin.

Fellmann, Ferdinand. 2007. „Phänomenologie und Expressionismus." In *Einfühlung und phänomenologische Reduktion. Grundlagen Texte zu Architektur, Design und Kunst*, hrsg. von T. Richter und J. Gleiter. Berlin *et al.*: Lit Verlag.
Fichte, Johann Gottlieb. 1965. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Sämmtliche Werke. Band VII*. Berlin.
Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.
---. 1995. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
Jacobi, Friedrich Heinrich. 2019. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Jacobi an Fichte (1799)*. Hamburg: Felix Meiner.
Kant, Immanuel. 1838. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Leipzig: L. Voss.
Kierkegaard, Søren. 1978. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*. Übers. von H. Hong und E. Hong. Princeton: Princeton University Press.
Luckner, Andreas. ²2001. *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹. Ein einführender Kommentar*. Paderborn/München/Wien/Zürich: F. Schöningh.
Prole, Dragan. 2021. *Ničeovi trubaduri*. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS.
Rovatti, Pier Aldo. 2007. *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia.* Milano: Raffaello Cortina.
Schiller, Friedrich. 1796. „Über naive und sentimentalische Dichtung [Tl. 3:] Beschluß." *Die Horen* 1796 (1): 75–122.
Sommer, Andreas Urs. 2017. *Nietzsche und die Folgen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
Strasser, Peter. 1997. „Über das Banale." In *Banal und Erhaben. Es ist (nicht) alles eins*, hrsg. von F. Aspetsberger und G. A. Höfler. Innsbruck/Wien: Studium Verlag.
Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
---. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
---. 2010. *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
Zarader, Marlène. 2012. *Lire Être* et Temps *de Heidegger*. Paris: Vrin.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.8
UDC: 165.721

Wounded Thinking of the Wounded World

Nihilism and Global Warming

Susanna Lindberg

Leiden University, P.J. Veth, Nonnensteeg 1-3, 2311 VJ Leiden, The Netherlands

s.e.lindberg@hum.leidenuniv.nl

Abstract

The article claims that one of the most important tasks of thinking today is global warming. Can it be analyzed as another form of nihilism: not as nihilism of the meaning of life, but as a new kind of nihilism of human and nonhuman life itself? Could global warming be analyzed as a kind of "objective nihilism" tied to the active nihilism of humankind that causes it and to the passive nihilism of humankind that endures it, rather than acting against it? This article attempts to explain "the objective

nihilism" of global warming with the help of Maurice Blanchot's term "disaster," by showing how it leads to the nihilistic attitudes of despair and indifference. It also asks how the lucidity of nihilism can be turned into a force.

Keywords: objective nihilism, global warming, world, catastrophe, Maurice Blanchot.

Ranjeno razmišljanje o ranjenem svetu. Nihilizem in globalno segrevanje

Povzetek

Članek ugotavlja, da je ena najpomembnejših nalog današnjega razmišljanja globalno segrevanje. Ali ga lahko analiziramo kot še eno obliko nihilizma: ne kot nihilizem smisla življenja, temveč kot novo vrsto nihilizma človeškega in nečloveškega življenja samega? Ali lahko globalno segrevanje analiziramo kot neke vrste »objektivni nihilizem«, povezan z aktivnim nihilizmom človeštva, ki ga povzroča, in pasivnim nihilizmom človeštva, ki ga prenaša, namesto da bi ukrepalo proti njemu? Članek poskuša »objektivni nihilizem« globalnega segrevanja razložiti s pomočjo izraza »katastrofa« Mauricea Blanchota, tako da pokaže, kako vodi v nihilistično držo obupa in brezbrižnosti. Vprašanje je tudi, kako je mogoče osvetlitev nihilizma spremeniti v silo.

Ključne besede: objektivni nihilizem, globalno segrevanje, svet, katastrofa, Maurice Blanchot.

According to Copernicus Climate Change Service, June 2024 is the 12th consecutive month where global temperatures have reached 1.5 °C above pre-industrial averages. On some days in November 2023 and again in February 2024, temperatures rose to +2 °C above pre-industrial levels (Murphy 2024). Yet, in COP 21, in 2015, most of the states of the world pledged to prevent the global temperature rise beyond 1,5 °C above pre-industrial levels. As temperatures keep rising, this aim has clearly been lost.

Should philosophy, today, not face the calamity of global warming? Should it not engage with the contradiction between the active nihilism of humankind as a whole, which has led to the objective nihilism of global warming, and the passive nihilism of inaction in view of global warming? I think so; and this is why, in my paper, I will ask: what is called nihilism in the epoch of global warming? Is global warming an extreme of nihilism or is it, on the contrary, a reality, which obliges us to overcome our habitual everyday nihilism?

1. What is nihilism?

In a small text published in the Collège International de Philosophie seminar proceedings *Traversées du nihilisme* (*The Crossings of Nihilism*), Jean-Luc Nancy explains Nietzsche's distinction between active and passive nihilism by making a distinction between *destruction* and *extinction* (Nancy 1993–1994). The sense of nihilism oscillates in the ambiguity between active forces of destruction and passive exhaustion of forces until their extinction. Nihilism "itself," he says, the "extreme of nihilism," lies in this in-between, in which we need to decide, not between active and passive nihilism, but on the interpretation of their in-between. This decision can fall on endless destruction:

> […] nuclear terror, destruction by wars, famines, illnesses, increasing growth of population, alternance of devastation and its palliatives, loss of sense and supplements of soul […]. It is not by chance that *extermination*—in the sense of ending without end, annihilation without *nihil*—is the keyword of the age of nihilism. *Interminable extermination*, ordinary state of affairs. (Nancy 1993–1994, 106.)

However, when it comes to the question of *nihilism*, the core of this interminable extermination is not the extermination of *life* in all these forms. The core problem is the extermination of *sense*, which, then, motivates the extermination of life. This is why Nietzsche hints at two ways of deciding against extermination. One of them consists in creating new sense, new values, perhaps a new religion beyond the old one. Responding to the problem of the loss of sense by creating a new idol is the easiest answer. The other one of them consists in experimenting the "extreme of nihilism," making a step into nothingness. That does not mean anything like *accelerating extermination*. On the contrary, that means understanding that sense is not something that we *have* or *do not have*, it is something that we *are*. As Nancy says elsewhere: "We do not have the sense, we are the sense." Sense is not the *sense of* existence, it is *existence* itself: "Every existing singularity, that is to say, every individual or collective, instantaneous or prolonged, configuration of existence, is such an 'introduction of sense.'" (Nancy 1993–1994, 111.) This is where Nancy joins Gianni Vattimo's idea that nihilism is actually the reverse side of the freedom of existence. "Accomplished nihilism," says Vattimo, "like Heidegger's *Abgrund* […], presents itself at the same time as our only possibility of freedom." (Vattimo 1987, 33.)

I believe that Nancy and Vattimo are right in their re-formulations of the question of the sense of human life: the experience of nihilism purifies experience so that it becomes possible to discover the liberty of existence itself in this very world. But I also think that for us, today, this is only the first step on the long path of "the crossing of nihilism." For us, the problem is much bigger, not the exhaustion of sense, but the concrete tendency of exhaustion of both *human and nonhuman life*. More precisely, the sense of human life is now a lesser problem, while the greater problem resides in the relation of human life to the totality of nonhuman life, upon which it depends. Human life is deeply affected, I would say *wounded*, by the deterioration of the planetary lifeworld. This is why the question of nihilism for us perhaps is not a simple question of destructive and exhausted *human* forces anymore. It is a question of the erosion of *nonhuman* life, of the entire planetary biosphere that is wounded by the destruction and exhaustion of conditions of all life; because this destruction was not intended by the humankind, it nonetheless was caused by it anyway.

The question is, then, how can we think through this other nihilism, which has no name yet, but which looms on the horizon as a kind of an *objective*, *natural*, *material*, or *real nihilism* of the planetary lifeworld as a whole.

2. Disaster

Is the deterioration of the conditions of all life a *nihilistic* event? In what follows, I will first re-interpret the ill-fitting term "objective nihilism" in terms of the *disaster* of the world, undergoing global warming. Then, I will show how it fits with the question of nihilism. (I could speak more generally of the nihilism of the Anthropocene, but the clarification of this much-debated theme would lead us to a side-track, so I concentrate on its most striking aspect, global warming. I believe that it is the most thought-provoking of all things today: what Heidegger calls *das Bedenklichste*; cf. Heidegger 1993, 370.)

Today, everybody knows what global warming is: the scientific work of the *Intergovernmental Panel for Climate Change* (IPCC) can be taken as a relatively uncontroversial starting point, the main results of which are already known by enlightened citizens. For an accessible update, it is easy to read the last IPCC summary for policymakers. My question is not what global warming is, but what is its existential signification. The hypothesis I develop here (and in a forthcoming book) is that, instead of explaining it in habitual terms of catastrophe, it needs to be rethought as an unprecedented *disaster*, of which we have an equally unprecedented *impersonal experience*. Both of these terms—*disaster* and *impersonal experience*—need philosophical clarification, and this is what I propose to do in the following. In the end, I will ask if and how they can contribute to "the crossing of nihilism"?

Why the term "disaster"? From a scientific point of view, global warming is a *measurable evolution* of the planetary climate system. It is from the everyday existential viewpoint that it represents an *immeasurable disaster* that destabilizes our social and natural lifeworlds. It is not literally an end of the world: it is a deleterious erosion of the world that appears disastrous, because, in addition to wounding the planetary lifeworld, it also wounds and even *paralyzes* thinking. We only ever want to live like before, but we know that precisely by living like before we make it impossible to live like before. Such

a conflict is paralyzing—and this is why, on a collective level, "humankind" appears so impotent before the disaster.

In public debates, global warming is often characterized in terms of *catastrophe*. Of course, nobody likes catastrophes. This is why the climate scientists' discourse, warning about dangerous developments, is frequently contradicted by different "climate denialists," "climate reassurists," and even what climatologist Christophe Cassou calls "climate-I-don't-give-a-damn-ists" (Goar 2023). In addition to this, there are also philosophers who refuse "catastrophic thought" in general, because it is depressing, like, for example, Michael Foessel (2013) who rejects "catastrophism," when it becomes hysterical "apocalyptism," which does not notice that the thought of the catastrophe is the end of thought. Writing on climate change, Ted Toadvine also rejects apocalyptic descriptions of global warming (2024, 235–239). On the other hand, in a distant echo of Hans Jonas's "heuristics of fear" (Jonas 1984), Jean-Pierre Dupuy fashions an "enlightened catastrophism," which promotes a reasonable use of unreasonable fears (Dupuy 2004). These approaches rely on enlightened reason, without paying sufficient attention to its limits: while some reduce real dangers to psychological weaknesses, others do not really tell how to handle the contradiction of its injunction of trying to reason terror. What I would like to do, instead, is to take fears and anxieties tied to global warming seriously. I think that fear has its reasons that reason does not see, and that we really need to clarify the reasons of fear. I think that the word "disaster," in the precise sense first formulated by Maurice Blanchot in *L'écriture du désastre* (*The Writing of the Disaster*), is precious, because it allows me to avoid the usual term "catastrophe."

What does Blanchot mean by "disaster"? One should understand this term in contradistinction to Heidegger's thinking of the *Ereignis*. To put it very shortly, *Ereignis* is for Heidegger the event that gives the possibility to think; even nihilism itself can be such an event. In *Was heißt Denken?*, he says that the human being can think, insofar as the possibility of thinking is already given to it (Heidegger 1993, 369). This possibility is *das Bedenklichste*, "the most-thought-provoking." This awkward expression, "the most-thought-provoking," is shorthand for Heidegger's fundamental claim that, before we can even start thinking, *there is* something to be thought; we think, because

this something *calls* us to think. The "most-thought-provoking"—what gives itself to be thought—is fundamentally the sense of being or, as Heidegger puts it in 1952, when the work was written, *Ereignis*, the "event" that we render here simply as the gift of time and the gift of being (Heidegger 1972, 5). We do not need to go any further into the arcane of the right interpretation of *Ereignis*, but I would like to attract attention to the *mode*, in which *Ereignis* gives itself to think. Firstly, it precisely *gives* itself, and this "gift" possibilizes all thinking. There is something to be thought, and it calls us to thinking. Secondly, it is a gift without presence, because, although it gives itself to be thought, it gives itself as question that withdraws the possibility of fixing an answer.

But here, Heidegger leaves us on the verge of something he does not bring to the end. The writer who has drawn the most radical consequences of the event of thinking is Maurice Blanchot. In his book *The Writing of the Disaster*, Blanchot radicalizes the idea of thinking as potency that can also remain impotent, and of "the most-thought-provoking" as a possibility that can also remain non-realized, because he conceives a very tight idea of a potency that never turns into a possibility and of "the most-thought-provoking" that turns into an *unthinkable*, in which there is nothing to think, or thought loses its powers; his example is not nihilism, but one of its most extreme manifestations, the Holocaust. Blanchot describes an awareness that is not a capacity that somebody—a Poet or a Thinker—could hold on to, because in Blanchot's case there is not *anybody* left who could be capable. The very last remnant of an "I" disappears in anonymity, in which there is no more "I" who thinks. Thinking still happens to somebody, but this somebody cannot be identified; it cannot even identify itself. Powerless, impotent, less than passive, it is nothing more than the kind of wakefulness that accompanies insomnia, when one is incapable of sleeping and totally exposed to what Blanchot calls the lucid second night behind the first night of reparative dreams (Blanchot 1989, 163, 167, 184).

> Something wakes: something keeps watch without lying in wait or spying. The disaster watches. When there is such watching—when sleeping consciousness, opening into unconsciousness, lets the light of the dream play—then what watches (the wake, or the impossibility of sleep at the heart of sleep) does not illuminate with an increase of

> visibility, of reflecting brilliance. Who watches? The question is obviated by the neutrality of the watch: no one watches. (Blanchot 1995, 48–49.)

Even when no one is there, there is a watchfulness to what comes. And what comes? Not the possibility of *questioning* that Heidegger took to be the beginning of thinking, nor a possibilizing event of *Ereignis*, which Heidegger sometimes likens to the passing of a God, and which is, with or without gods, the event of sense. *The Writing of the Disaster* is the very contrary of such a promise of sense—after all, it is also a book about the disaster of the Holocaust as unthinkable; as also Adorno and Lyotard think, it defies the very possibility of thinking. Only the disaster is there, and it does not bring the possibility of a new sense of the world, on the contrary:

> It is not thought that the disaster causes to disappear, but rather questions and problems—affirmation and negation, silence and speech, sign and insignia—from thought. Then, in the night without darkness, that has no sky, in the night heavy with the absence of the world and withdrawn from all self-presence, thought watches. (Blanchot 1995, 52.)

Yet: "[t]he disaster is the gift" (Blanchot 1995, 5), in the sense that the disaster is still something that, by just watching, calls to think, even though the inherited means of thought fail to address it meaningfully. To think about the disaster, both enlightened reason, dialectical reason, and even phenomenological thinking are *powerless*. So how to be up to the disaster? In *The Writing of the Disaster*, Blanchot explores extreme ways of being wakeful to what is given, not as "the most-thought-provoking," but on the contrary as an *unthinkable*: it is an impossibility of thinking that still imposes itself to thought. Blanchot thinks that the disaster cannot be described via positive acts of thinking, because it is also a disaster of known ways of *thinking*. Blanchot does not think it possible to bypass the disaster of thinking, but he describes the element of powerlessness, to which thinking is now exposed. He calls this element the *night*, not the first night that is only the reserve and resource of day, but the second night of impersonal insomnia. In this insomnia, the night is awake, and the sleepless is exposed to the night, without having the strength

to close the eyes to it or to clarify it. Here, the thinking of potency finds its summit in the extreme impotency.

3. Disaster of global warming

Now, obviously, Blanchot did not develop the notion of disaster, in order to speak about global warming—like many of his contemporaries, he was unaware of it and probably inclined to reject ecological questions—, so the term cannot be transposed directly onto our time. Blanchot thought disaster with reference to a finite human community, albeit one that has lost its consistency, whereas global warming is a planetary techno-natural event that concerns everybody. Keeping these limitations in mind, I believe that Blanchot's term "disaster" is useful in the task of thinking about global warming. It helps us articulate three important features of global warming.

Firstly, Blanchot's term "disaster"—*dés-astre*, which literally means *evil star*—differs from human tragedies and catastrophes, because it is not a thought-provoking event that clarifies the sense of human life, it does not add to our understanding of life, but a frightening event that strikes us as *unthinkable*. "The disaster," says Blanchot, "depriving us of that refuge which is the thought of death, dissuading us from the catastrophic or the tragic, dissolving our interest in will and all internal movement […]" (Blanchot 1995, 3), "[…] is the unknown name for that in thought itself that dissuades from thinking of it […] the thought of the disaster […] overflows every variety of thought, as the intense, silent and disastrous affirmation of the outside" (Blanchot 1995, 5). A disaster is not "inclined towards" humans, but it is just an overpowering impersonal event. Likewise, global warming is an overpowering impersonal event. It is a planetary natural process that results from the activity of human industrial civilization, without anybody intending it as such. It is not a human tragedy but a planetary disaster, insofar as it is not destined for any specific human individual or community, but befalls indifferently everybody, every living being.

Secondly, Blanchot says that the disaster is not a fact nor an event, it has no presence— "[…] not only because there is no 'I' to undergo the experience but because […] since the disaster always takes place after having taken place, there

cannot possibly be any experience of it" (Blanchot 1995, 28). Similarly, global warming cannot be experienced here and now. It is a kind of an event, but not like the event typically understood, that is, a remarkable happening that breaks history in two, like "the death of God" or the advent of "a Coming God." On the contrary, global warming is *unremarkable*. It does not appear as singular, because it takes place everywhere on the planet, and it does not appear as event-like, because its duration counts in centuries and millennia. Of course, it is not really the natural process itself, it is our realization of it that constitutes an event for us. Yet our realization is not an advent of new truth, either, but just the gradual obsolescence of our inherited concept of the world, when we realize that maintaining the world we knew—by living like before—actually amounts to destroying the very world we try to maintain. The event of global warming provokes the "unworlding" of all finite homeworlds: it pushes them out of joint and shows their fault-lines, by showing how they rely on unforeseen events of planetary techno-nature. It is not easy to stop seeking the sense of one's life in the familiar homeworld and start seeking it in the entire planetary techno-nature, instead. This requires changing all coordinates of traditional thinking of the world, including the classical phenomenological concept of the world. I will discuss these changes in detail elsewhere, but I can say very quickly that thinking through the event of global warming breaks through the traditional phenomenological coordinates of the world: the *locality* and the *historicity* that are the classical coordinates of the world's *finitude*. Although global warming is revealed by universalist science, it also reveals the planet as a finite place; its finitude, however, overflows the traditional notion of finitude and calls for a new understanding of it. The dimensions of planetary finitude are no more locality and historicity, but what I have elsewhere called the planetary *displace* (Lindberg 2018) and what Ted Toadvine has called the *deep history* of nature (Toadvine 2024). Planetary techno-nature is not local, because it takes place everywhere in the dimension of technological, economical, and ecological globalization. It is a *displace* both in the sense that it is a non-place where no one can dwell (*Bauen*, *Wohnen*, *Denken*) as well as in the sense that it is a place appearing only in terms of displacements and transitions of human beings, goods, energy, information, etc. Such a place is an uninhabitable dimension of general unhomeliness and alienation. Similarly, planetary techno-nature

cannot be inserted into a historicity, but it evolves along the nonhuman *deep history* of nature. Human historicity tends to become a story that moves from our past towards our future; this is how it understands global warming either in nihilistic terms of collapse and catastrophe of human societies or in term of progress and anti-catastrophism. Deep time does not care about such narrations, it does not predict future doom and salvation, because its disasters only operate neutral change. — For the reasons of brevity, I cannot develop these terms or their transcendental conditions any further here, but I wanted to name them, in order to show how the entire philosophical edifice is touched, when the concept of the world is rearticulated through the concept of global warming.

Thirdly, global warming does not happen to anybody in particular but to everybody as an anonymous mass. Like the Blanchotian disaster, global warming is a curious calamity that destroys the "I" who could undergo the experience and plunges us into impersonality and anonymity of the Heideggerian "the they" (*das Man*). Actually, the question of the way, in which the impersonal disaster of global warming affects human thinking, is multi-layered, because what happens in scientific thinking and what happens in existential thinking do not amount to the same. Scientific thinking has shown its power in the discovery of global warming. However, one cannot experience this scientific fact personally; according to the climate historian Dipesh Chakrabarty, this is why people tend to be indifferent towards global warming (Chakrabarty 2009). But I think that in this particular case the impersonal scientific studies become existentially significant. Actually, they *do* affect us existentially, but they do this in a specific kind of *impersonal affective mood* (*Stimmung des Man*). An "impersonal affect" sounds paradoxical, but is central to the understanding of the particular existential situation that global warming engenders.

It seems to me that the impersonal affect arisen by global warming first affects people in two ways, which are actually two sides of the same affect. One has been described by Catherine Malabou who, following Chakrabarty, has said that the Anthropocene, of which global warming is the most imposing aspect, is mostly met with *indifference*: indifference would be the most common affect towards global warming, and this makes change difficult (Malabou 2017). But it seems to me that this is only one side of the coin.

Global warming can also cause *despair*—and indifference is one way of dealing with despair. I do not understand despair as a pathology that should be cured (as if young peoples' climate anxiety was a pathology. Is global warming not rather a planetary pathology, to which young and also older people react in a healthy manner?) Instead, I understand despair in the specific existential sense given to this affect by Claude Romano in *L'événement et le monde* (*Event and World*) (although Romano does not speak about global warming, but only of personal experiences). Despair is, according to Romano, a painful apathy, in which I cannot appropriate things that happen to me, but I sink into an impersonal groundless anonymity, in which "'I' am there without being there, in an impersonal stupor, where suffering, at its peak, becomes almost painless" (Romano 2009, 104). Impersonal pain is painless, because there is no "I" to whom suffering happens. This painful-painless despair is caused by a specific modality of the world, in which "the world no longer becomes world [it does not *world* anymore, when 'to world' is understood as a verb: *le monde ne mondanise pas*, *die Welt weltet nicht*]," it is impossible to be interested in the world or integrate events in and as a world (Romano 2009, 104). Romano continues:

> […] despair manifests a dimension of human adventure that Heidegger did not pay attention to, a pre-personal dimension that existential analytic left aside, because it started from existence, which is for itself (*umwillen seiner*), and postulated a selfhood (*jemeinigkeit*) […], on the contrary, despair testifies to the fundamental anonymity of human adventure. (Romano 2021, 165; my translation, since the passage is missing from the English translation.)

This anonymity is very close to the impersonal insomnia that Blanchot describes in *The Space of Literature*.

However, while the disaster, in Blanchot's thinking, leaves the human being stunned and paralyzed, perhaps still nihilistic, in Romano's thinking there is a way out. Romano analyzes affects, such as sadness, despair, and fear, not as pathologies, but as fundamental ways of relating to the events that de/constitute the world. A world is for him a certain articulation of the world. When an event occurs, a world articulation is disjointed and disarticulated:

the event is something that does not fit in. What Romano calls *the human adventure* consists in reconstituting and rearticulating the world after an event has disarticulated it. The task of thinking is this new articulation of the world disarticulated by the disaster. This does not mean healing and mending the world so that it becomes the same as before. On the contrary, the disaster is deeply destabilizing, because we know that the world will never be the same again. It is a disaster of thinking that finds itself at a dead end, when it realizes that, if it continues to orient life as before, it becomes impossible to live like before.

So, the world really needs to be *articulated*, *constellated*, *composed* differently. As Jacques Derrida remarks, real invention is *the invention of the other*. It is the realization of something that, until now, appeared *impossible*; not the continuation of the past but a rupture with it. When thought sees the coming days only through the lens of impossibility, it sinks into indifference and despair. But when it sees *the need for a future*, despite its impossibility, it arms itself with *courage*, in order to demand the impossible. Although, by definition, one cannot *know* what the future will be, one can still *imagine* it; indeed, imagination opens the way to thinking the impossible (future). Of course, one cannot count on imaginary futures alone. This is why one also needs to keep imagination in check by means of reason. Thinking towards the future is thus an incessant exchange between reason and imagination. Reason is *a technique of thinking*, a thinking that already knows how to think. Imagination refuses ready-made techniques; it reaches towards unexpected things that thinking deems impossible. Thinking is needed to test imagination, but for thinking to meet the challenge of imagination it must be able to let go of its routines and invent new techniques of operating. This is the real moment of invention, the moment, in which a former technique of thinking is overcome, and a simple possibility becomes reality. Invention occurs in this space between reason and imagination; it is their coincidence, the moment, in which impossibility becomes reality. I cannot provide examples of such *rational imagination* here, but I can say that they lead, among others, to the invention of ethics and politics of the planetary world.

4. The crossing of nihilism

To end, I would like to come back to my starting point, namely, the question of nihilism. I have tried to push nihilism to an extremity, where it is no more a question of the erosion of the sense of *human* life, but of the erosion of *nonhuman* life itself, as exemplified in the case of global warming. As it feels awkward to describe this extremity in terms of "nihilism" (should it be "objective," "natural," "material," or "real" nihilism?), I chose to describe it in terms of "disaster," instead. Now, *is thinking of disaster nihilistic?* In this case, it is simply realistic, insofar as thinking about the climate disaster consists in thinking about scientific facts as lucidly as possible. Unless, of course, nihilism *is* this realism. After all, Blanchot also said: "Science cannot but be nihilist; it is the meaning of a world deprived of meaning, a knowledge that is founded on the last ignorance." (Blanchot 1993, 146.)

The original formulations of nihilism concern the sense of *human* life; and although nihilism arises from the feeling of the loss of such a sense, in the end the crossing of nihilism amounts to an intensification of human life itself, as shown by Nancy and Vattimo. Now, I tried to show that, instead of intensifying human existence, the realization of the disaster of global warming tends to weaken the sense of human life, because it enhances the feeling of anonymity and impersonality. Is the discovery of this impersonality that shines through the affects of indifference and despair nihilistic: the belief that anything I do is meaningless, so I do not do anything, or that anything we do is hopeless? Or is it, on the contrary, the crossing of nihilism to the extremity, in which confusion and disorientation turn into *courage* to face the world as it is: disastrous, but also wonderous, and certainly worthy of all our efforts?

Bibliography | Bibliografija

Blanchot, Maurice. 1989. *The Space of Literature*. Trans. by A. Smock. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

---. 1993. *The Infinite Conversation*. Trans. by S. Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---. 1995. *The Writing of the Disaster*. Trans. by A. Smock. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Chakrabarty, Dipesh. 2009. "The Climate of History: Four Theses." *Critical Inquiry* 35 (2): 197–222.

Dupuy, Jean-Pierre. 2004. *Pour un catastrophisme éclairé*. Paris: Points.

Goar, Matthieu. 2023. "Climat: les scientifiques, premières cibles de l'armée du doute sur le réchauffement." *Le Monde*, October 5, 2023.

Foessel, Michael. 2013. *Après la fin du monde : la critique de la raison apocalyptique*. Paris: Seuil.

Heidegger, Martin. 1972. *On Time and Being*. Trans. by J. Stambaugh. New York: Harper and Row Publishers.

---. 1993. "What Calls for Thinking?" In M. Heidegger, *Basic Writings*, ed. by D. F. Krell, 365–392. New York: HarperCollins Publishers.

IPCC. 2023. "Summary for Policymakers." In *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)], 1–34. Geneva, Switzerland: IPCC. DOI: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001. https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_SPM.pdf.

Jonas, Hans. 1984. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: Chicago University Press.

Lindberg, Susanna. 2018. "Technics of Space, Place, and Displace." *Azimuth* 10 (Special Issue "Intersections: At the Technophysics of Space"): 27–44.

Malabou, Catherine. 2017. "The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene." *The South Atlantic Quarterly* 116 (1; Special Issue "Climate Change and the Production of Knowledge"; eds. I. Baucom and M. Omelsky): 39–54.

Murphy, Annabel. 2024. "Global temperatures pass the 1.5°C pre-industrial threshold for 12 months in a row." *Euronews*. https://www.euronews.com/green/2024/07/12/global-temperatures-surpass-the-15c-pre-industrial-threshold-for-12-months-in-a-row. Accessed: October 10, 2024.

Nancy, Jean-Luc. 1993–1994. "Entre la destruction et l'extinction." In *Traversées du nihilisme*, ed. by G. Leyenberger, J.-J. Forté, J. Lévêque, J. Rancière, J.-C. Bailly, and J.-L. Nancy, 105–111. Paris: Éditions Osiris.

Romano, Claude. 2009. *Event and World*. Trans. by S. Mackinley. New York: Fordham University Press.

---. 2021. *L'événement et le monde*. Paris: PUF Épiméthée.

Toadvine, Ted. 2024. *The Memory of the World. Deep Time, Animality, and Escathology*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Vattimo, Gianni. 1987. *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*. Trans. by C. Alunni. Paris: Seuil.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.9
UDC: 165.721:364

Nihilism, Homelessness, and Place

Jeff Malpas

University of Tasmania, Sandy Bay Campus, Geography-Geology Bldg, Rm 328, Private Bag 78, Hobart TAS 7001, Australia

jeff.malpas@utas.edu.au

Abstract

One of the ways, in which a form of nihilism might be thought to be present in contemporary life and culture, in an especially pervasive and powerful fashion, is in the phenomenon of homelessness. Since homelessness is essentially a privative phenomenon, any serious engagement with it forces us also to engage with the ideas of home, and of place and belonging, from which homelessness derives—ideas that themselves take on a problematic character in the contemporary world. The paper

addresses some of the arguments and claims that arise in relation to these ideas, and especially the critical arguments that are frequently directed at them and are taken to imply the need for their abandonment. The main claim of the paper is that such a conclusion is misconceived and misguided, and that home, place, and belonging require rethinking and retrieval rather than abandonment. The paper has three main elements: first, a brief survey of the lines of argument that are typically directed at the notions at issue here; second, an exploration of the reasons why those notions remain necessary; third, a discussion of the task of retrieval and the way the task of retrieval is itself central to the possibility of critique.

Keywords: homelessness, home, belonging, place, nihilism.

Nihilizem, brezdomnost in kraj

Povzetek

Ena od poti premisleka o tem, kako je forma nihilizma na posebej predirljiv in silovit način prisotna v sodobnem življenju in kulturi, je fenomen brezdomnosti. Ker je brezdomnost bistveno privativni pojav, nas vsako resno ukvarjanje z njo primora tudi k ukvarjanju s pojmovanji doma, kraja in pripadnosti, iz katerih brezdomnost izhaja – pojmovanji, ki so v sodobnem svetu sama po sebi postala problematična. Članek obravnava nekatere argumente in trditve, ki se pojavljajo v zvezi s temi pojmovanji, zlasti kritične argumente, ki so pogosto naravnani proti njim in implicirajo, da jih je treba opustiti. Glavna teza prispevka je, da je takšen sklep zmoten in zgrešen ter da dom, kraj in pripadnost zahtevajo ponovni premislek in vnovično vzpostavitev, ne pa opustitev. Prispevek vsebuje tri glavne elemente: prvič, kratek pretres argumentacijskih linij, ki so značilno naperjene proti obravnavanim pojmom; drugič, razmislek o razlogih, zakaj so ti pojmi še vedno potrebni; tretjič, obravnavo naloge vnovične vzpostavitve omenjenih pojmovanj in osrednje pomembnosti takšne naloge za možnost kritike.

Ključne besede: brezdomnost, dom, pripadnost, kraj, nihilizem.

1. Nihilism, homelessness, and home

One of the ways, in which a form of nihilism might be thought to be present in contemporary life and culture, in an especially pervasive and powerful fashion, is in the phenomenon of homelessness. Commonly invoked as a feature of modern and contemporary life, it is often seen as being associated with the slipping away of any sense of where and how human beings belong in the world—both in their personal lives and more generally. Frequently, it is said that human life has become estranged from its connection to the wider world and especially to the wider world of life and nature. The sense of existential and ontological homelessness that is at issue here also has its more immediate and everyday correlate in the housing crisis that seems to be now a common feature in many of the world's wealthiest countries, as well as in the horrific violence and displacement that we see being perpetrated every day in so many sites of conflict around the world. The nihilism that is part of what might be called a homelessness of the "spirit" or "soul" is thus matched by a widespread homelessness of the bodily and the lived.

Homelessness, and associated notions of alienation and estrangement, has been identified by many thinkers over the last 150 years or more as key element in the experience of modernity (an experience catalyzed and made especially salient by central events of trauma, especially the 20th century's two World Wars, as well as the horrors and catastrophes, with which they are associated). European philosophers, such as Simone Weil, Hannah Arendt, Jean Améry, Gaston Bachelard, and Martin Heidegger, have all explored, in varying ways, the importance of a sense of home, and with it of belonging, as opposed to alienation, and even, one might say, of a sense of place, to human life and existence (see, e.g.: Weil 1952; Arendt 1958; Améry 1980; Bachelard 1969; Heidegger 1975). And they have been joined by a plethora of poets, writers, and artists. Over the last fifty years, in theoretical work across the arts, humanities, and social sciences, the concern with home and homelessness (although more often the latter), and the broader set of issues, with which these connect, has been elaborated by a diverse range of thinkers at the same time as it has been accompanied by the rise of space and place as key theoretical notions. Moreover, such spatial and topological concerns, including the more specific focus on the problems of homelessness

and home, though often connected with discussions of modernity (e.g., Heynen 1999), has also extended across cultures and geographies, connecting with already existing indigenous ways of thinking, and being articulated as part of new discourses directed at the critique of colonialism and techno-capitalism. Some argue, often echoing ideas from the work of Theodor Adorno, that homelessness and alienation, as pervasive conditions of modernity, constitute the inevitable and unavoidable state of modernity (Adorno 1974). In that case, the problem is how to live with that condition or, perhaps, to find ways to ameliorate its effects. Yet, leaving aside the question as to how we respond to the phenomena at issue here, the lack of home, the absence of belonging, the loss of place nevertheless appear as *prima facie* problems for human being—all the more so, when we reflect on how these seem to be so much associated with the fragmentation of individual lives, the corrosion of community, and increasing social dislocation and social breakdown.

Homelessness, and, together with it, notions, such as alienation and displacement, are all *privative* in character—they take the form of a lack or loss. Yet, there is an increasing tendency (though one already evident after the Second World War) to regard that, with respect to which these are privative, namely, home, belonging, and place, as problematic also. This is true to such an extent that many regard these more basic notions as contributing to exactly the privations that would otherwise be set against them. In some quarters, the conclusion is drawn that the notions of home, belonging, place, and their variations must effectively be expunged from critical discourse. The arguments to such a conclusion are sometimes more directed at one of these notions than another—at home or belonging, for instance, rather than place—, but since all of these ideas are so closely interconnected, and since both home and belonging are indeed fundamentally tied to the idea of place and being-in-place, any criticism of one invariably tends to involve all of them, even if only implicitly. Thus, when the geographer John Wylie, for example, insists that "a landscape cannot be a homeland," he is not only refusing a certain way of understanding landscape, but his critique also encompasses the understanding of place (Wylie 2016).

My aim here is to work through, admittedly in somewhat summary fashion (which means that there are aspects of this discussion that will inevitably be

overlooked), some of the arguments and claims that arise in relation to the issues at stake, and to set out the reasons why it seems to me that, far from abandoning these ideas, the task of their rethinking and retrieval remains an absolute necessity—a necessity even for the possibility of any critical engagement with them. Indeed, my claim is that these notions are never really abandoned (even among those who are critical of them) and that the commonplace language of abandonment has led, not only to a lack of clarity in the contemporary discussion, but also to the uncritical acceptance of more genuinely problematic forms of, or surrogates for, the notions at issue. My approach has three main elements: first, a brief survey of the lines of argument that are typically directed at the notions at issue here; second, an exploration of the reasons why ideas of home, belonging, and place remain necessary; third, a discussion of the task of the retrieval of the ideas at issue.

2. Home and the critique of place

Although different notions come to the fore in different critiques and styles of critique, and almost always these notions tend to be implicated together in some way or another, it is nevertheless place that tends be the fundamental notion. It underpins the other notions at work here, such that, typically, critiques of home or belonging, for instance, devolve into (even if this is not always made explicit) critiques of place. The issues at stake here often come to rest on the way, in which ideas of home and belonging are tied to ideas of self or community *identity* as founded in *place relatedness* or *place attachment*. Such place-based identity is said to give rise to *exclusionary*, *deterministic*, and *nostalgic* (in the sense of backward-looking) modes of thought and behavior.

If identity is tied to place, then, so the argument goes, the affirmation and preservation of identity requires the exclusion of others from that place—the defense of place against any intrusion from the outside thus becomes an imperative. Moreover, when place is taken to be determinative of identity, then identity is thereby made dependent on what is external to it and whose determining influence commands submission. For some writers—Emmanuel Levinas being one—, this is especially problematic, inasmuch as it makes the human subservient to place and so also to what stands outside of and even

against the human (Levinas 1990, 231–234).[1] Finally, since place refers us to what is already there, already given, then if identity is tied to place, it is thereby also tied to a certain mode of temporal orientation, specifically, to an orientation that privileges the past and, in so doing, closes off any real relation to the future. In short, place-based identity is resistant to change, resistant to difference, resistant to genuine engagement.

What is centrally at issue throughout the general form of critique evident here, across many different writers, is the character of place as being tied to *boundedness*, and so to the idea of bound or boundary, whether the boundedness of oneself by place, the boundedness of the other (or their being-placed outside certain bounds), or the boundedness of the past, as already given, that is, as against the supposed unboundedness of the future, as always open. Such boundedness is taken to itself have a determinate character, sharply separating here from there, inside from outside, domestic from foreign, us from them, what is past from what is future, and is often conceptualized in terms of the sharp line that can be drawn on a map or the fence (or wall), which can be built to mark off a property or even a state. It is such boundedness that is seen to underlie the supposed character of place, and so of place-based identity, as exclusionary, deterministic, and "nostalgic" or backward-looking. And it is primarily the boundedness of place that is seen to be at work in politically reactionary, regressive, and xenophobic forms of thought and action (see, e.g., Khosravi 2010, 94–96).

Frequently absent from the critical literature, however, is any consideration as to what is genuinely at issue in the ideas at stake here—and especially what is at issue in the ideas of the boundedness that place exhibits. And this remains true despite the sometimes vehement rejection of the idea of "boundary" by some authors (e.g.: Thrift 2006; see the discussion in Malpas 2012). It is worth noting from the start that "bound" is etymologically as well as semantically distinct from the senses of "bound" as "springing forth," "heading towards,"

1 Levinas's critique of place sits, rather oddly, alongside his emphasis elsewhere on the importance of home—see, e.g., Levinas 1969, 194–219. The inconsistency here partly derives from Levinas's own failure to think adequately through what is at issue in the ideas of the spatial and the topological that are at issue here, and, as I have argued elsewhere, his tendency to adopt what is an essentially Cartesian prioritization of the spatial—see Malpas 2021, 70–71.

or "being tied to," or "being tied by"—the latter coming from "bind."[2] To say that we are *bound* by place is thus ambiguous between senses of bounding (as associated with boundary) and binding. And even though we may see both senses as implying restriction, they are very different sorts of restriction. There is no doubt that boundedness and place are indeed tied together, and that there is a form of limitation that belongs with place also. Yet, not only is bounding distinct from binding, and so the boundedness of place is *prima facie* distinct from, for instance, the binding of the captive, but the limits of place are similarly distinct from the limits imposed by such binding. The boundedness of place is a limiting (and one may say that bounds are therefore also limits),[3] but the limiting at issue does not operate in any simply restrictive fashion, one that allows little or no movement within or beyond. On the contrary, the limiting that belongs with the boundedness of place is like the limiting that belongs with the boundedness of the horizon: it is productive of the openness that arises within, at the same time as it beckons to what lies beyond.[4] And, like the horizon, the boundedness of place has an essential *indeterminacy* (which here means that there is always an irreducible plurality in the ways, in which such boundedness shows itself). As a result, there are no sharp lines, when it comes to the boundedness of place, and while that boundedness does indeed establish difference, it also enables relation, so that here and there, inside and outside, domestic and foreign, us and them, past and future, are bound together at the same time as they are distinguished—difference is never absolute.

2 "Bound" as it relates to "boundary" comes from the old French, *bodne*. The senses of "bound" associated with being bound to or by come from "bind," which is Germanic in derivation via the Old English *bindan*. "Bound" in the sense of being headed towards comes from Norwegian and Old Norse, *būenee*, *búinn*. And "bound," meaning leap, is formed by conversion (has no prior etymology), although it mirrors the French *bond*, which has the same meaning. Cf. *Oxford English Dictionary*, s.v. "bound" and "bind."

3 Sometimes "bound" and "limit" are used interchangeably, although this does not mean that there are senses, in which the two terms are distinct (and which align with different sorts of bound or limit). In Kant, for instance, "bound," in the form of the German *Grenze*, is distinguished (though not always consistently) from "limit" in the form of the German *Schranke*—see Kant 1950, 101.

4 As Heidegger puts it: "a boundary is not that at which something stops but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something begins its presencing" (Heidegger 2001, 152).

The notion of boundary or bound is not something additional to the idea of place, but is already implicated with it—at least so long as we do indeed treat place as a *sui generis* notion with an irreducible content of its own. The most succinct characterization of place is thus as an openness that arises within bounds ("a bounded openness"). This is essentially what underlies the idea of place as it appears in Aristotle's account of *topos* (Aristotle 1983, 28 [212a2–6]), and can arguably be seen to be at work, though rather differently expressed, in Plato's account of *chora* (Cornford 1937, esp. 197). Much the same idea can also be seen in the work of more recent thinkers, such as Georg Simmel (1997) and, famously, Martin Heidegger (1975), whose thinking on this matter is partly indebted to Simmel (see Malpas 2021, 171–177). For all of them, place involves an openness that arises within bounds. And it is, of course, Heidegger's thinking of place, especially as it entails the idea of boundedness (e.g., Heidegger 2001, esp. 152), that is so often the target for many recent and contemporary critics of place. There can be no doubt, then, that boundedness is a basic element in place—it is, indeed, central to the difference between place and space. Consequently, the critique of boundedness and the critique of place turn out to be one and the same.

Of course, if one rejects the idea that there is any *sui generis* notion of place (or that no such notion is needed) and effectively collapses place into space—into mere spatial location or position—, then place becomes an arbitrary or contingent modification of space and its boundedness is equally arbitrary or contingent (in fact, what also occurs here is a collapsing of topological boundedness into mere spatial limitation, and the boundary is thereby reduced to something like a mark on a map or a line in the sand). Places effectively become products of the way human beings organize space; or, as is commonly held to be the case, both space and place are *produced* by human societal and political activity and structure (see Lefebvre 1991). What we are then left with, so far as place is concerned, is an emptied-out notion that is no longer seen as problematic, simply because it is no longer a notion that carries any special content of its own, and certainly need not be seen to be tied to any sense of boundedness beyond that of arbitrary convention, exclusivity, determinacy, or the past, or, indeed, to belonging or home in any way that would carry special significance. Thus, a writer, such as Doreen Massey, can argue for a

"progressive" sense of place (Massey 1993), although it turns out that the notion of place at issue in Massey is a sense of place that is little more than the idea of a contingently delimited domain (delimited by cultural, social, and other factors) within a spatially extended field.

The lines of argument at issue here regarding place as exclusionary, as determinate and determining, and as nostalgic are evident in the work of many different writers and thinkers: perhaps most notably in the work of Levinas, but also Theodor Adorno (both of whom formulate their arguments in direct opposition to Heidegger); in the work of Doreen Massey as well as David Harvey (e.g., 1989), two of the most prominent figures within geography; in architectural theory, in the work of such authors as Heynen, and also David Leach (e.g., Leach 1998) and Mark Wigley (1992); and they are likewise elaborated across other disciplinary domains in ways that draw on a variety of theoretical frames from critical theory to psychoanalysis, feminism to post-modernism, Marxism to liberalism. Such critiques have indeed become so widespread that in some fields they have become almost commonplace and often taken-for-granted.

There is another line of argument that also appears in the discussion of these notions, especially the idea of place or being-in-place, namely, that such ideas are at odds with the character of the globalized, dynamic, and interconnected contemporary world. In other words, that these notions are not only fixated on the past in problematic fashion, but that they belong to the past. This is something, to which I shall return, since what is at issue here is directly tied up with the convergence between certain key elements in the critique of place and the increasingly spatialized modes of ordering that are characteristic of the contemporary world and that, as I noted earlier, are directly connected with contemporary globalized, technological capital. However, the way these notions are supposedly tied to the past is also seen as reflected in the way contemporary reactive and reactionary politics—often fixated on the restoration of some imagined past time or taking revenge for its loss—itself seems to be fueled by, and makes appeals, to the very ideas of home, belonging, and place that are at issue.

It is certainly common, in both past and contemporary politics, to find exclusionary, and even oppressive and violent, forms of thought and action

that draw on the language of home, of belonging, and of place. Vladimir Putin's justification of the Russian invasion of Ukraine provides one such example—invoking both the need to protect the Russian homeland, but also to defend Russians elsewhere, and so to uphold their sense of home and identity, and thereby drawing on much the same playbook that Hitler had used in the 1930s to justify German annexation of the *Sudentenland* and war against Poland (both contemporary Russia and 1930s Germany presenting their aggression as an act of "liberation"). On a different scale, the rhetoric of many right-wing politicians in the United Kingdom and the United States around issues of immigration (and, in the United Kingdom, also of Brexit) provides obvious examples of how ideas of home can play an important part in reactionary politics. The startling way the language of "homeland" became part of the political vocabulary of governments across much of the English-speaking world after 9/11 (and not only in the United States) also reinforces the sense, in which "home" can readily become associated with xenophobic insecurities and repressive forms of governmental control (Becker 2002).

The fact that the language of home, belonging, and place can indeed function in this way tells us a great deal about the prevailing political and cultural climate that currently obtains. Yet, it tells us very little about the terms or notions that are themselves in play here. Moreover, that there may be a disjunction between the way terms and ideas are deployed and what is really at issue in those terms and ideas is itself part of the very ground for the possibility of critique. Moreover, a too narrow focus on specific uses of ideas of home, belonging, and place, especially if they occur in certain contemporary contexts, can readily obscure the ubiquitous nature of such ideas. Notions of home and belonging are no more the exclusive preserve of conservatives than notions of freedom or justice are the exclusive preserve of progressives—such ideas have been drawn upon, and continue to be drawn upon, by groups and individuals from across the political spectrum. Even in pre-Second World War Germany, often taken to be exemplary of a political milieu, in which home, belonging, and place have a central and problematic role, one can find those notions being drawn upon by both conservative and progressive figures over time and even at one and the same time. The contemporary situation is a little different. Figures from both the left and the right make appeals to the same

basic ideas, but how those ideas are deployed is very different. Both the offer of hospitality (the welcoming of the guest, even the stranger, into the home) and the refusal of hospitality (the turning away of the guest from the home) implicate the idea of home, even though they do so in different ways. Home, belonging, and place are thus employed, across the wide range of their uses, to underpin inclusion as well as exclusion.

3. The inescapability of place

The ubiquity of the language of belonging, place, and home is itself something that is worthy of attention, since it reflects how entangled these terms are with everyday language. That they are so is a direct reflection of their centrality. In this respect, belonging, place, and home are no different from other key notions, such as justice, truth, and the good, that figure prominently in social and political discourse, as well as elsewhere, in ways that spread across the entirety of the political spectrum. Because notions of home, belonging, and place are so central, they are also so frequently appealed to in a range of political contexts. And that they are central in this way is a direct consequence of the necessarily placed character of life and existence.

This brings me directly to the second part of my discussion—the centrality or even necessity of place, and so too of notions of belonging and home. Rather than being notions that we can simply pick up or put down—as if they were simply tools lying around—, the notions at issue here arise out of our existing being-in-the-world and are reflective of the character of that being. In other words, they constitute already extant phenomena, rather than merely being elements in, or artefacts of, certain ways of talking or thinking. Part of what comes into view here is a point about the very nature of philosophical reflection and the way retrieval might be part of such reflection—and this is a point, to which I shall return. But for the moment, I want to briefly explore the way ideas of place, belonging, and home connect with other key concepts, of which perhaps the most salient is that of the self.

If we treat the latter term in a purely formal sense, and without yet offering any substantive account of what it might be, then the self is that, which is referred to, in the first instance, by the first-person pronoun, "I," and which

is also, therefore, a certain locus of agency and perception, and ultimately, *of* deliberation and judgment, that also figures, to varying degrees, *in* such action, perception, deliberation, and judgment. No matter how much we might claim to be able to "deconstruct" the self, the fact remains that the self is necessarily implicated, at the most basic level, in the structure of action and perception. Without a capacity to distinguish self from environmental context, including from other agents, there can be no possibility of directed action or even of any integrated perceptual engagement with things—as well as of deliberation and judgment. In phenomenological terms, the self is part of the necessary structure of intentionality, and similarly, in terms of empirical cognitive science, the self is a necessary part of the structure that makes cognition itself possible.

The ideas of home and of belonging are both directly connected to the idea of the self—they are terms that relate to the way, in which the self is articulated in the world. This is especially the case, if one understands the self, not in terms of some underlying "substance," but rather as a nexus of action and reflection that is both internally and externally articulated—a complex and dynamic unity of attitudes and dispositions as well as comportments and behaviors. The self is, by its very nature, even when understood purely formally, a mode of differentiated existence. As such, the self is constituted through both its connectedness to the world and to others as well as by its differentiation from the world and from others. Not only, then, is there an extended and collective sense of self that is at work in the first-person plural ("we"), but even in the personal and individual sense, the self already connects to a larger structure of relatedness, connectivity, and differentiation. Home and belonging both refer to this larger structure. There are as many different forms of home and belonging—and so, also, different forms of identity—as there are different modes of articulation of the self. And these modes of articulation vary according to environmental context, historical background, and social and cultural situatedness. Such variation in context, background, and situation underpins the contingencies of the self, but that there is a self and that it has a certain structure that is realized in and through those contingencies is not contingent, but necessary.

As soon as one grasps the idea of the self as *extended* into the world—to use the language of contemporary 4E cognition as embodied, embedded,

enacted, and extended (see Newen, Gallagher, and De Bruin 2018)—, then one must recognize the self as necessarily *emplaced* also (4E cognition is actually underpinned, I would argue, by a fifth "E"—though it is one that is fundamental to all the others). This is not a point that applies only to the self, of course, but to the entire range of related phenomena: to mind, consciousness, mental content, even to agency, and sentience in general. Moreover, the idea of the emplaced character of the self and of existence that is articulated in contemporary cognitive science (as well, I might add, in earlier forms of "externalism" as developed within analytic epistemology, philosophy of language, and philosophy of mind) can be argued to have already been adumbrated in earlier work in ethology, psychology, and especially phenomenology and hermeneutics.

Heidegger's *Sein und Zeit*, from 1927, already sets out a form of externalism or "topologism" (if we use this as a term to capture the focus on place and being-in-place) in its idea of *Dasein* as "being-in-the-world"—which, even in 1927, Heidegger connected with the idea that has come into English as "dwelling"—*Wohnen*, *Aufhalten*—and which also has connotations of "home" and of "belonging" (especially through the notions of familiarity and habituation) (see Heidegger 1962). Although it is worth noting that, in 1927, Heidegger's account of being-in-place does not exclude its potential "uncanniness" or strangeness, its potential "unhomeliness" (*Unheimlichkeit*). It is this idea of self and existence as necessarily emplaced that is developed in more detail in Heidegger's later work (see: Malpas 2006; 2022) and in the work of a series of phenomenologically and hermeneutically oriented thinkers over the last century, including thinkers, such as Bachelard, to whom I referred earlier, and more recently, Edward Casey (1993). The centrality of place here—and of associated notions, such as home and belonging, as well as embodiment—can be seen to reflect the inescapable character of existence as always *in the world*. As such, it is worked out only in terms of specific places and spaces, through specific forms of home and belonging. Existence ("being-there-ness") is this emplacing and belonging, which is also a differentiating. Since such existence is also fundamentally active—a theme that runs through the phenomenological and hermeneutic as well as the cognitive scientific work in this area—, so the character of the

being-in-place at issue here is always itself dynamic and negotiatory, and therefore incapable of being understood in terms of any simple deterministic structure. Moreover, the boundedness of such being-in-place—which can also be understood in terms of its essential finitude—is itself a central theme. Indeed, one of the great insights of phenomenological and especially hermeneutic thinking in the 20th century, although it has its roots in the thinking of earlier centuries (notably, I would argue, in Kant—see Malpas 2016), is the idea that it is precisely boundedness, which is also to say, being-in-place, that makes possible cognition, knowledge, existence, rather than being merely restrictive of them.

Such being-in-place, such finitude, is tied to facticity—to the "always already" character of existence, and it is this that underlies the stereotypical criticism of place-oriented thinking as nostalgic or backward-looking. But the recognition of facticity is just the recognition of the historicality of existence, and so of the necessary historicality even of the future (which is not apart from place, belonging to it no less than does the past), as well as of the character of existence as always something *given to one*, rather than being that, which one somehow creates or over which one can exercise mastery (something that remains true despite the existentialist claim that "existence precedes essence"). It also involves a recognition of the inevitable character of existence as permeated by the experience of fragility and loss, and it is this that is the ground for the very real nostalgia, the *melancholia*, that belongs with the experience of being-in-place, of belonging to the world, even of being "at home." Such belonging, as it is a being given over to finitude, is also being given over to loss. To be emplaced is to find oneself in a world, to which one belongs, but which does not belong to one; to find oneself in a world, to which one is subject, but which is not subject to one; to find oneself in a world that always exceeds any particular experience or articulation of it.

Already, near the beginning of Western thinking, Plato talks of the *chora* (sometimes identified with space as well as place) as "providing a situation for all things that come into being […], [since] anything that is must needs be in some place and occupy some room, and that what is not somewhere […] is nothing" (Cornford 1937, 192 [52B]), and Aristotle reiterates much

the same point (Aristotle 1983, 20 [208a30]).[5] The Platonic and Aristotelian articulations of this idea prefigure the positive and productive sense of place and being-in-place that has emerged so strongly in areas of modern thought over the last century or so. The sense of place and being-in-place at issue here is what underpins the ideas of home and belonging, and can also be discerned, even if it is not always explicit, in contemporary analyses of cognition, of action and perception, of mental content, of memory (an especially important topic in regard to place that deserves a more extensive discussion of its own), of knowledge, and of the self in general.

In these comments I have not, of course, provided a fully worked-out argument for the necessity of place—there is not enough space for that here (although I have done so elsewhere –see Malpas 2018). And neither have I tried to show how the sort of fundamental account of being-in-place, belonging, and home that is at issue here would play out in terms of the more concrete analysis that might be undertaken from the perspective of specific disciplinary inquiries. Instead, my aim has been the more limited one of showing why it might be that ideas of belonging, home, and place cannot be abandoned, even though those notions may often be misused. And, at the same time, to indicate how those ideas are grounded in phenomenological-hermeneutic and analytic thought, as well as in the empirical investigations of the cognitive sciences, and, it might be added, in the topological-oriented thinking that is evident in many other disciplines, including sociology and history, as well as psychology. Moreover, these modern and contemporary articulations of place and being-in-place also converge with, and sometimes build upon, much older forms of understanding.

It is not all at strange, from the point of view of many indigenous cultures, that life and existence should be intertwined with place—how could things

5 In neither Plato nor Aristotle is there a clear distinction between place and space, and although *chora* is often translated as "space" and *topos* as "place" (the two carry different connotations that provide some justification for this), each can be said to contain elements of the spatial and the topological. Nevertheless, I would argue that the Greek notions are topological, *before* they are spatial, and that space, insofar as it can be distinguished in this context, is that, which is opened by place—that, which lies within the encompassing embrace of *topos* and the sustaining openness of *chora*.

be otherwise? How could human being be shaped other than by that, from out of which it arises and in relation to which it unfolds? It is just this idea of life, existence, and also identity, as coming from place, from "country," which is articulated in Australian indigenous thinking through the idea often misleadingly rendered into English as the "Dreaming" (though the use of the term is now pervasive), but which is variously named in different ways in different indigenous languages (by the Walpiri people, for instance, as *Jukurrpa*, and the Gija or Lungga people as *Ngarrankarni*). Here, is glimpsed a complex sense of the world that combines intertwined ideas of law, being, and identity as written into or, better, sung into land and place (see, e.g.: Gammage 2011, 123–54; also Swain 1993). Wylie's claim that "a landscape cannot be a homeland" is thus rather harder to assert in-country to an indigenous audience in Australia (in the Walpiri country of the Northern territory or the Gija lands of the Kimberley), than in a university lecture hall in Brussels, London, or some other European city.

Belonging, home, and place name contemporary problems, not because these notions retain an illegitimate currency, but rather because of the problematic relation to place that has emerged as a key feature of the contemporary world. The homelessness and displacement, which is now such a common feature of societies around the world, and which is evident in refugee camps and border zones, is present on the streets of almost every major city, and which is a continuation of colonialism and racism, a result of war and political disruption, as well as being one of the products of globalized capital, is indeed a problem, precisely because it concerns a lack of *home* and a disruption in *place*. And this is not merely about a lack of physical *shelter*, but, as might be expected given what has been sketched so far, about the absence of the conditions that enable the flourishing of life and existence, and that also enable the sense of identity and of belonging that contributes to a sense of community—even of a pluralistic community.

Rather than the ideas of belonging, home, and place being antagonistic to plurality and difference, they provide their necessary preconditions. Indeed, the idea of a pluralistic community cannot be the idea of a community that effaces home or belonging, but rather one that gives home to a plurality of different homes and forms of belonging. Plurality presupposes difference, but

difference is precisely what is articulated through the different modes of being-in-the-world that are worked out only in and through different places, different homes, different identities and belongings. The problem is not the existence of difference, nor of the boundedness that is a necessary part of difference and the working out of difference, but rather the refusal of boundedness and the denial of the mutuality that itself belongs to differentiation. Far from being merely exclusionary, place, and so the boundary with it, opens up the possibility of inclusivity, of plurality, of difference, which is always an inclusivity, a plurality, a difference that appears in and with respect to concrete places, in and with respect to our own place and so our own relatedness to the world.

If the boundary, like place, is indeed productive, then that productiveness applies both to what is within and what is without the boundary. The boundary is that, which establishes the possibility both of differentiation but also of communication across difference (which is why the border, the bounding path or *limes*, hence the liminal, is such an important place). It is thus that every boundary connects at the same time as it disconnects—a point that is also made by Simmel.

This idea is reflected in the character of places as always entangled with other places, both within the place and without. To be emplaced is not to be merely stuck within a single enclosed space—to use an example Walter Benjamin uses (Benjamin 2002, 220–221), as if one were enclosed within a hard shell—, but rather to be embedded within a complex of places. Every place opens to other places—just as the boundary of the horizon beckons one towards other places that lie beyond—, and every place opens up to other places within it—even the most familiar place is thus capable of revealing new discoveries within it (something made very evident in Bachelard). Far from being determinate and determining, the place and so also the boundary, is what opens up to the indeterminate at the very same time as it allows a certain limited determinacy that occurs in the very *placing* of things, here, in *this* place.

4. Critique and the task of retrieval

It is because of the necessity of place that the retrieval of place—that is, its rethinking and recollection in the face of its forgetting and refusal—is such

an important task. Even the attempt to assert the need for the abandonment of place takes place from within its own place, and on the basis of an existing orientation to the world and to thinking. All thinking, all critique, begins somewhere—the question is whether it attends to where it begins, and whether it attends to the boundaries that make such critique, or the articulation of critique (leaving aside its viability), possible. One of the problems with much of the recent and contemporary critique of place is its refusal to attend to its own place—which means to attend to its own boundaries and presuppositions, its own "ground." As a result, such critique often operates through the repetition of standard topes and assumptions—like those regarding the character of place as invariably given over to exclusion, to determination, and to the problematically nostalgic—, and with little or no regard for the sort of considerations sketched earlier.

One of the reasons for this is tied up with the discursive insularity and internalization of much contemporary critical discourse—so much discussion remains within the circles of engagement established by familiar texts and theoretical positions. Critique thus becomes a purely textual practice rather than a genuinely reflective engagement with the issues at stake (which is not to say that the engagement with texts is unimportant, but only that one cannot remain entirely "inside" the text alone). But associated with this is a tendency for that insularity and internalization also to be reflected in a tendency to operate with respect to already assumed *ideological* or *polemical* positions, and so the critical engagement with an issue or idea becomes simply expressive of a certain politics, rather than showing how, for instance, a certain political response might emerge as a consequence of what is at stake and as appropriate to it. Directly connected with this is a tendency to refuse consideration of what might be termed the *ontological* in favor of a focus on the *affective* and *discursive* (including the textual).

Suspicion of ontology has a long history in the social sciences, especially where the ontological, usually identified with the metaphysical, is contrasted with the empirical, the variable, and the contingent. Sometimes the eschewing of ontology is defended by a sort of Rawlsian argument, concerning the plurality of conceptions of the good, but, in fact, most contemporary critique, especially inasmuch as it aligns itself with a broadly "progressivist" agenda, is

not at all agnostic in this way, but holds to very clear conceptions of the good, even if not always made explicit, as these might be played out in the domain of the political (one might argue that this is true, to some extent, even of the Rawlsian position).

Moreover, when it comes to the critique of notions like belonging, place, and home, there seems little reticence in asserting the problematic ethical and political content that is supposedly intrinsic to these notions—a claim that is itself implicitly ontological in character, a claim about the very character of those notions as such, about their fundamental character, rather than merely concerning particular instances of their deployment. If critical engagement is to be more than mere polemic—if it is to be part of a genuine attempt at thinking—, then it must involve reflection both on the phenomena at issue and the framework of the thinking, from within which those phenomena are approached. This is a familiar hermeneutic point. To paraphrase Gadamer: all critique is a form of self-critique, and all critique must take the form of a dialogue—a dialogue, in which something is at stake and in which what is at stake must be given space to appear in its own terms.

There is an ethical imperative to critique that emerges here, which follows from the way critique is embedded in its place (and, in fact, I would argue that ethics itself is only properly understood, when it is understood as tied to place—though this is part of another discussion than the one that is to the fore here). To attend to what is at stake is also to attend to the character of that phenomenon and so to enter into what is ultimately a form of ontological inquiry—an inquiry ultimately founded in the being of things. And that, of course, is a large part of what I was earlier talking about in relation to place, identity, and self. My focus there was on the character of place and the self, on what they *are*, rather than merely what is *said* about them. The task of retrieval, understood as having this *ontological* character, is not some esoteric practice predicated on a special kind of access to an otherwise hidden "essence" to things, but is rather a matter of re-thinking what we already think we know in a way that attends to what is actually at issue and to the phenomena that draw our attention in the first place. And such retrieval is especially important, when the phenomena in question are indeed as central to life and existence as are belonging, place, and home.

The topological ideas that have been at the center of my discussion here are central to critical inquiry, as to any form of inquiry, because they are themselves part of the very structure of thought, since they belong to the structure of being-in-the-world. This is an ontological claim, of course, but one that is eminently defensible and that cannot be dismissed simply by any blanket dismissal of the ontological in general. But these ideas also have a key role in terms of the attempt to engage critically with our contemporary situation—our contemporary place. This was suggested earlier by my brief comment on the character of homelessness, in its various forms, as a worldwide problem that goes beyond, even while it includes, the problem of physical shelter. But it is not just the loss of home that makes these notions so significant.

The history of modernity as a worldwide phenomenon is a history that is itself closely tied up with topological and spatial structures and developments. One might even say that modernity has its origins in the separating-out of place from space. This has taken various forms. It appears in the history of ideas, a history well-elaborated in Edward Casey's *The Fate of Place* (1997), in the development of a notion of physical space that is not dependent on any notion of boundedness, but is instead tied to the idea of homogenous, isotropic extensionality or dimensionality, and of place as entirely secondary to this, being merely the idea of a location or area within such an extended domain. This spatialized way of understanding is tied to the quantitative and the numerical. It is evident in the character of contemporary science as predicated on quantitative and numerical analysis (those disciplines that resist such quantification run the risk of appearing irrelevant or "unscientific"); in the character of modern organizations as subject to purely "managerialist" modes of operation that are themselves centered around quantitative, numerical, and increasingly automated systems; in the transformation of social relations through systems of personalized, electronic communication and exchange, based around the computer and mobile phone, and including media platforms, such as Twitter and Facebook; and through the structure of globalized corporate or oligopoly capitalism that is itself intimately entangled with the quantitative and the numerical, with the managerialist, and the technological, at the same time as it also reinforced and draws together all of these.

If we refer to this spatialized mode of world-formation, in which everything is drawn within the same all-encompassing and ultimately reductive system, as "technology," then we may perhaps recognize it as essentially the same phenomenon that is often at work in the progressivism, which we have inherited from the Enlightenment that seeks to free human being from any sense of being limited by its situation, whether historical, geographical, or ontological. The escape from place is precisely, though now in a twofold sense, the escape into the unboundedness of space. But this escape is an escape into the purely quantitative, the numerical, the manageable, the monetizable. The philosophical embodiment of this idea of escape is essentially that given in Cartesianism and its many offshoots, since what characterizes Cartesian thinking is precisely the privileging of space over place. Among many of the contemporary critics of place, one finds a similar privileging of space that also replicates the structures at the heart of contemporary managerialist, technological, globalized capitalism—structures of unbounded connectivity, of what Heidegger refers to as an unbounded enframing or positioning (Heidegger 1977; see also Malpas 2022, xx–xx). This is true, ironically enough, even of those writers, like David Harvey (1998) and even, to some extent Doreen Massey, whose work is centrally concerned with the critique of capitalism and its associated structures. It is the rejection of any *sui generis* idea of place that facilitates the critique of place that is evident in the work of such thinkers, but that rejection is also fundamental to the possibility of modernity as it is manifest in both the intellectual terms and in the terms of the socio-economic and political.

It is here that the contemporary critique of place itself turns out to converge with a form of nihilism—a nihilism that appears in terms of the seeming nihilation of place, which occurs through the privileging of space and the spatial. Nihilism, not surprisingly perhaps, can thus be seen as continuous with the spatializing tendency already present in Cartesianism, which is realized in contemporary techno-capitalism and all that accompanies it—even, ironically, in some forms of progressivist thinking that, in its attempted abolition of place, also threatens to abolish much of what progressivism aims to defend against. The problem is that what can broadly be referred to as "value" or "meaning" is itself topological. It first arises within and through the differentiating, and

gathering, the bounding and opening, that belongs to place. Individuals and communities alike first find themselves as inhabitants of a world that is opened to them, and to one another, through the richness and complexity of place, and only secondarily in terms of space. Fundamentally, space allows for the appearance neither of oppression nor freedom, neither suffering nor joy, neither life nor death. Space, as realized apart from place, nihilates all such differences just as it also nihilates any possibility of genuine "identity."

What undermines such nihilism, as it also undermines the spatialized mode of world formation, in which it is embodied, is that it remains ontologically really, no matter its claims to the contrary, in the same topology that I described earlier. The Aristotelian dictum that to be is to be emplaced remains no less true in 2024 C.E. than it was in 350 B.C.E. Consequently, the spatialized mode of engagement that characterizes contemporary thought and practice, and that is the contemporary instantiation of nihilism, is in direct conflict with the topological structure, on which it also depends—a topological structure that such spatialization, and the nihilism, with which it is associated, obscures, forgets, and denies. That there is something contradictory here is not surprising. Nihilism itself only arises based on a felt or perceived discontinuity between our placed being *in* the world and our expectations *of* the world (the latter itself arising only out of that same placed being-in). Moreover, the spatialized mode of world formation, with which nihilism is here seen to belong together, similarly arises only as a modification of a more fundamental topology. Attending to the contradictions and tensions here, and so also recovering the topological structure that is effaced by spatialization and nihilism even as they also depend upon it, is the real challenge for contemporary critique. It is essentially a task of re-membering and re-collection that can also be understood as a form of return to place, but, if so, it is a return to a place, from which we never really departed.

An earlier version of this essay first appeared as "Belonging, Home, and Place: Critique and the Task of Retrieval" in: *Environmental & Architectural Phenomenology* 35 (1: Winter/Spring 2024): 31–36.

Bibliography | Bibliografija

Adorno, Theodor. 1974. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Trans. by E. F. N. Jephcott. London: New Left Books.

Améry, Jean. 1980. *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Trans. by S. Rosenfeld and S. P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press.

Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Aristotle. 1983. *Aristotle's Physics Books III and IV*. Trans. by E. Hussey. Oxford: Clarendon Press.

Bachelard, Gaston. 1969. *The Poetics of Space*. Trans. By M. Jolas. Boston: Beacon Press.

Becker, Elizabeth. 2002. "Washington Talk; Prickly Roots of 'Homeland Security'." *The New York Times*, August 31, 2002, Sec. A. https://www.nytimes.com/2002/08/31/us/washington-talk-prickly-roots-of-homeland-security.html. Accessed: August 3, 2024.

Benjamin, Walter. 2002. *The Arcades Project*. Trans. by H. Eiland and K. McLaughlin. Cambridge: Harvard University Press.

Casey, Edward S. 1993. *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indiana University Press.

---. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History.* Berkeley: University of California Press.

Cornford, M. Francis. 1937. *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato translated with a running commentary.* London: Routledge and Kegan Paul.

Gammage, Bill. 2011. *The Biggest Estate on Earth*. Sydney: Allen and Unwin.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time.* Trans. by J. Macquarie and E. Robinson. New York: Harper and Row.

---. 1977. *The Question Concerning Technology, and Other Essays.* Trans. by W. Lovitt. New York: Harper & Row.

---. 2001. *Poetry, Language, Thought*. Trans. by A. Hofstadter. New York: Perennial Classics.

Heynen, Hilde. 1999. *Architecture and Modernity: A Critique*. Cambridge: MIT Press.

Kant, Immanuel. 1950. *Prolegomena to Any Future Metaphysics.* Trans. by P. Carus. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Khosravi, Shahram. 2010. *An Auto-Ethnography of Borders*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Leach, Neil. 1998. "The Dark Side of the Domus." *The Journal of Architecture* 3 (1): 31–42.

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space.* Trans. by D. Nicholson-Smith. London: Blackwell.

Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity.* Trans. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
---. 1990. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. by S. Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Malpas, Jeff. 2006. *Heidegger's Topology: Being Place, World*. Cambridge: MIT Press.
---. 2012. "Putting Space in Place: Philosophical Topography and Relational Geography." *Environment and Planning D Society and Space* 30 (2): 226–242.
---. 2018. *Place and Experience: A Philosophical Topography.* 2nd ed. London: Routledge.
---. 2021. *Rethinking Dwelling: Heidegger, Place, Architecture*. London: Bloomsbury.
---. 2022. *In The Brightness of Place: Topological Thinking in and after Heidegger*. Albany: SUNY Press.
Oxford English Dictionary. Oxford: Oxford University Press.
Massey, Doreen. 1993. "Power-geometry and a progressive sense of place." In *Mapping the Futures*, ed. by J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, and L. Tickner, 59–69. London: Routledge.
Newen, Albert, Shaun Gallagher, and Leon De Bruin (eds.). 2018. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
Simmel, Georg. 1997. "Bridge and Door." In *Simmel on Culture*, ed. By D. Frisby and M. Featherstone, 170–174. London: Sage.

Swain, Tony. 1993. *A Place for Strangers. Towards a History of Australian Aboriginal Being*. Cambridge: Cambridge University Press.
Thrift, Nigel. 2006. "Space." *Theory, Culture & Society* 23 (2-3): 139–146.
Weil, Simone. 1952. *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*. Trans. by A. Wills. New York: Putnam's Sons.
Wigley, Mark. 1992. "Heidegger's House: The Violence of the Domestic." *Columbia Documents of Architecture and Theory* 1: 91–121.
Wylie, John. 2016. "A Landscape Cannot be a Homeland." *Landscape Research* 41 (4): 408–416.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.10
UDC: 17

Selbstverteidigung und Selbstbestimmung gegen moralischen Nihilismus im Kontext des Strafrechts

Azelarabe Lahkim Bennani

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Dhar El Mehraz, B.P 50, Fès 30000, Maroc

azelarabe.lahkim.bennani@usmba.ac.ma

Self-Defense and Self-Determination Against Moral Nihilism in the Context of Criminal Law

Abstract

The article concerns the question in what sense does comparative criminal law research confirm the idea that inflation of repressive laws promotes overcriminalization and does not promote trust in the possibility of mutual moral improvement between

actors. We will also see to what extent the right to self-defense is recognized in its various forms. Trust in the laws is ensured by the fact that the will to power guarantees the right to self-defense. This is guaranteed by the right to avoid self-accusation. Guilt is not simply a consequence of accusation, coming from society, or of self-incrimination. Guilt does not look in the direction of the past, in the direction of retributive purposes. Rather, it has a prospect of the future, of mutual correction of character and behavior. This calls moral nihilism into question.

Keywords: moral nihilism, self-accusation, Nietzsche, penal law, guilt, Islam.

Samoobramba in samoopredelitev proti moralnemu nihilizmu v okviru kazenskega prava

Povzetek

Članek se ukvarja z vprašanjem, v kakšnem smislu primerjalne kazenskopravne raziskave potrjujejo idejo, da inflacija represivnih zakonov spodbuja pretirano kriminalizacijo in ne spodbuja zaupanja v možnost vzajemnega moralnega izboljšanja med akterji. Preverili bomo tudi, v kolikšni meri je pravica do samoobrambe priznana v njenih različnih oblikah. Zaupanje v zakone zagotavlja dejstvo, da volja do moči jamči pravico do samoobrambe. Slednja je zajamčena s pravico do nesamoobtožbe. Krivda ni zgolj posledica obtožbe, ki prihaja iz družbe, ali samoobdolžitve. Krivda ne gleda v smeri preteklosti, v smeri retributivnih namenov. Nasprotno, usmerjena je v prihodnost, v vzajemno popravljanje značaja in vedênja. To moralni nihilizem postavlja pod vprašaj.

Ključne besede: moralni nihilizem, samoobtoževanje, Nietzsche, kazensko pravo, krivda, islam.

Einführung

Der Schwerpunkt dieses Beitrags liegt auf dem "Sinn und Zweck" der Strafe aus einem moralischen Blickwinkel. Diese Frage wird nicht von den Fachjuristen gestellt. Es ist bemerkenswert, dass nur wenige Philosophen sich bemühen, die Moral eng mit dem Strafrecht zu verbinden, um den nihilistischen Moralismus zu vermeiden.

Es ist unter Philosophen üblich, die moralische Rechtfertigung der Strafe in der philosophischen Tradition, durch Kant, Hegel und Nietzsche, zu suchen. Sie gehen typischerweise von der folgenden Frage aus, die von Michael Tonry gestellt wurde: „*Why Punish? How Much?*" (Tonry 2011, 72.)

Die Philosophen bemühen sich darum, Straftheorien miteinander zu vergleichen. Da die philosophische Frage der Strafe stark von dem retributiven Erbe des deutschen Idealismus (Kant und Hegel) geprägt wurde, sind die philosophischen Alternativen zu retributiven Theorien unter den folgenden Strafzwecken resümiert, anhand der „contribution made by the punishment to four legitimate goals of punishment: retribution, deterrence, incapacitation, and rehabilitation" (Haque 2007, 18). Die Moralforschung der Rechtsphilosophen kreist um das immer wiederkehrende Thema der *Ethik der Strafe* und bemüht sich darum, die verschiedenen Zwecke miteinander zu vergleichen.

Es ist aber schwer, neue Wege der Forschung zu beschreiten, wenn die Problemstellung der Ethik des Strafens im strikten Rahmen der Straftheorien bleiben muss. Die Frage der moralischen Rechtfertigung bezieht sich nicht nur auf die Straftheorien, sondern ebenfalls, von einem moralischen Gesichtspunkt, auf die normativen Einschränkungen durch die Gesetzgebung. Die Begriffe der Moral haben im Kontext des positiven Rechts, speziell des Strafrechts, eine andere Tragweite. Wird dieser Gesichtspunkt nicht beachtet, fördert die Trennung von Moral und Recht den moralischen Nihilismus.

Die Rechtsphilosophen bemühen sich darum, einen Ausweg aus dem Nihilismus zu finden, indem sie vermuten, dass die Strafe juristische und ethische Zwecke hat, und keineswegs nur schlichte Gewalt beabsichtigt, die destruktive Ziele verfolgt. Sie wollen die Rechte der Gesellschaft gewährleisten, ohne dem Abweichenden seine Grundrechte zu nehmen.

Die moralische Begründung der Strafe aufgrund einer Selbstverteidigung der Gesellschaft (der Opfer) und des Willens zur Macht (seitens des Täters) hat eine langwierige Auseinandersetzung zwischen den Schülern von Kant und denen von Nietzsche entfacht. Die kritische Einstellung der Nietzscheaner ist Teil einer rechtsphilosophischen Tradition, die bisher wenig im Fokus der Forschung stand und auch bisher durch die Philosophie vernachlässigt wurde.

Darf man lügen, um das Fehlverhalten zu rechtfertigen?

Gehört Lügen zu den erschwerenden bzw. den mildernden Umständen bei der Verurteilung? Welchen Schluss kann die Moralphilosophie aus dem Recht auf Lügen, bzw. aus der Tatsache der Lüge, in Bezug auf die Gesetzgebung ziehen? Was darf per Gesetz verboten bzw. erlaubt werden?

Die Gesetzgebungen in Bezug auf die Bestrafung unterscheiden sich von Land zu Land in den folgenden Fällen:

– Fluchtversuch des Verdächtigen aus dem Gerichtssaal;

– Fluchtversuch des Verurteilten aus der Haft;

– Fluchtversuch des Kriegsgefangenen aus dem Gefängnis.

Mehr noch:

– Ist Justizbehinderug ein strafbares Fehlverhalten, ein Delikt oder sogar ein Verbrechen?

– Wirkt Täuschung der Richter, mit der Absicht sie irrezuführen, strafverschärfend?

Am Ende des Buches *Zur Genealogie der Moral* bemerkt Nietzsche zum Nihilismus: "Sieht man vom asketischen Ideal ab: so hatte der Mensch, das Thier Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; wozu Mensch überhaupt?" (Nietzsche 2023, 164.) Wozu „der Wille zur Wahrheit", den Windelband (1909) von ganzem Herzen so schätzte?

Darf man lügen, um das individuelle abnormale Verhalten, das sogenannte Fehlverhalten gegen die Obrigkeit zu rechtfertigen? Diese Frage wirft ein neues Licht auf den "Sinn und Zweck" der Strafe. Ist Lügen *per se* eine Straftat oder gehört es zu den erschwerenden Umständen derselben, auch wenn es als Selbstverteidigung im Umstand der Notlage fungiert? Mit anderen Worten, darf Lügen wegen einer akuten Gefährdung einer Person gerechtfertigt werden?

Wird Selbstverteidigung des Individuums als Selbstverteidigung für den Erhalt der Unversehrtheit der Person gegen das Böse und die soziale Gewalt gedeutet? In diesem Fall werden die Selbstverteidigung des Straftatopfers durch seinen Überlebensinstinkt und diejenige des Täters durch seinen Willen zur Macht Recht erhalten.

Der moralische Nihilismus und zwecklose Strafe

In diesem Sinne blieb das philosophische Ziel der Strafe im deutschen Idealismus bei Kant zwecklos. Denn: er fragt ob, „deserved punishment must be inflicted even at great cost to innocents? Kant argued that case in the eighteenth century, and many observers of the ICC argue that case today, including an NGO named ‚No Peace Without Justice'." (Blumenson 2006, 837.) Das *retributive* Erbe Kants führt zum Nihilismus, da die weiteren philosophischen alternativen zu retributiven Theorien, die mit der Koppelung der Strafe an die Kriminologie, Physiologie und Sozialwissenschaften, in jener Zeit unmöglich gewesen sind. Bisher zählte immer das lateinische Diktum: „*Fiat iustitia, et pereat mundus.*"

Kein innovativer Ausgang vom Nihilismus ist zu erwarten, wenn die Straftheorien einseitig auf die abstrakte normative Rechtfertigung reduziert werden, ohne den Sinn der Gesetzgebung in Rechnung zu ziehen. Die Ethik des Strafens, im Kontext des positiven Rechts, ist komplementär zum Strafrecht. John Rawls verteidigt eine Arbeitsteilung in Bezug auf die Strafe, mit der Aussage, dass:

> […] the judge and the legislator stand in different positions and look in different directions: one to the past, the other to the future. The justification of what the judge does, *qua* judge, sounds like the retributive view. The justification of what the (ideal) legislator does, *qua* legislator, sounds like the utilitarian view. (Rawls 1955, 6.)

Rawls erklärt, dass die Moralphilosophie kein *Recht* auf Lüge anerkennt, da der Gesetzgeber aus *utilitaristischen* Gründen kein Mindestmaß an Lüge per Gesetz tolerieren dürfe. Aus demselben Grund dürfe der Gesetzgeber kein Recht auf ein Mindestmaß an Diebstahl tolerieren. Denn das Recht auf Eigentum ist

absolut und darf nicht durch die Laune der Gesetzgeber beeinträchtigt werden. Es ist in der umgekehrten Richtung sehr unwahrscheinlich, dass ein Gesetzbuch das Lügen überhaupt unter Strafe setzt. Nur weil die Interessen der Opfer im Kontext des Strafverfahrens in Frage gestellt werden können, sind bestimmte Aspekte des Lügens per Gesetz verboten. Deswegen ist der *Meineid* verboten. Die Aussage des Zeugen gilt in ihrer Gesamtheit als ungültig, auch wenn einige Teilinformationen richtig sind. Der Zeuge wird endgültig bestritten. Die Lüge ist moralisch verwerflich, aber gesetzlich ist sie nicht verboten, da der Richter mit dem Lügen des Verdächtigen in Bezug auf bestimmte Interessen und *utilitaristische* Gründe rechnen muss. Die Reichweite des Lügens ist so stark begrenzt, weil wir, jedes Mal, wenn wir lügen, uns an alle Lügen erinnern müssen, „denn die Lüge erfordert Erfindung, Verstellung, und Gedächtnis" (Nietzsche 1982, 56). Wenn wir diese Fertigkeiten nicht beherrschen, werden wir leicht entlarvt. Falls der Wille zur Wahrheit unzumutbar ist, wird die Lüge als ein Ausnahmefall toleriert. Der Ausnahmefall der Lüge wird auf Grund des Schutzes der Rechtsgüter des Eigentums, Freiheit und körperlicher Unversehrtheit toleriert. Diese Rechtsgüter werden durch den *Willen zur Macht* konkretisiert, im Gegenteil zum Willen zur Wahrheit, der den Grundbedürfnissen eines menschenwürdigen Lebens im Wege stehen könnte. „Ist aber einmal ein Kind in verwickelten häuslichen Verhältnissen aufgezogen worden, so handhabt es ebenso natürlich die Lüge und sagt unwillkürlich immer das, was seinem Interesse entspricht." (Nietzsche 1982, 56.)

Der Verdächtige hat ein Recht darauf, sich zu verteidigen und sich selbst nicht anzuklagen. So wird der Unterschied von Recht und Ethik bei Buchholz festgesetzt: „Das Lügeverbot sei stets allein als Kulturnorm und niemals als Rechtsnorm aufzufassen, da eine Gleichsetzung der ethischen Maxime mit einem Rechtssatz das rechtliche Gebot maßlos überschärfen und das sittliche Prinzip ersticken würde." (Buchholz 2018, 143.)

Verallgemeinerung des Rechts auf Verteidigung

Kann man dieses Recht auf Selbstverteidigung verallgemeinern, um zu erkennen, wann eine Handlung allgemein verwerflich sei, ohne dass es dafür eine einheitliche rechtliche Regelung gibt? Was darf *per Gesetz* in Bezug auf

ähnliche Fälle verboten bzw. erlaubt werden, wenn es, z. B., um Fluchtversuch und die Nichtkooperation mit dem Gericht während eines Strafprozesses geht?

Aufgrund der unterschiedlichen rechtlichen Regelung der missbilligten Handlungen versuchen wir die Toleranzschwellen ähnlicher Fälle zur Lüge, Justizbehinderung (besser Strafvereitelung), Täuschung, Fluchtversuche usw. durch eine von Nietzsche inspirierte Philosophie der Schuld zu erhellen. Zuerst beginnen wir mit der vorherrschenden Hypothese der Rechtssoziologen, die darauf bestehen, ohne moralische Bedenken zu erwägen, rechtliche Normen aufgrund sozialer Werten zu begründen. Die Rechtsregel wird als Sozialnorm konzipiert. Denn was in der Gesellschaft missbilligt wird, hat große Chancen, rechtlich verboten zu werden. In Kontexten jedoch, in denen *niedrige* Werten durch *höhere* Ideale ersetzt werden, führt die Dekadenz zum Nihilismus. Die gewaltvolle Kriminalisierung des Willens zur Macht erfolgt durch *das asketische Ideal* (Nietzsche), d. h. durch autoritäre Gesetzgebungen und durch den *völkischen* Gemeinsinn, der unmoralische Handlungen ablehnt.

Es ist in einer demokratischen Rechtsordnung fraglich, ob die Missbilligung der verwerflichen Handlungen automatisch zu deren gesetzlichen Bestrafung führt. Die Moralphilosophie bekommt erst eine soziale Bedeutung, wenn die individuelle moralische Gesinnung als ein Filter fungiert, der der sozialen gegenseitigen Konsensbildung der moralischen Normen Rechnung trägt. Wenn eine zwischenmenschliche moralische Gesinnung entsteht, wird die gesetzliche Regelung der Sitten entbehrlich. Die offene und freie Moraldiskussion innerhalb der sozialen Kommunikation geht also in die umgekehrte Richtung der gesetzlich nihilistischen Abweisung der Moral.

Eine interkulturelle moralische Bekämpfung des Nihilismus wird unterschiedlich erfolgreich vollzogen, um die Gesellschaft vor Gefahren zu schützen. Die scharfe Trennung von Recht und Moral hat zu verschiedenen Varianten des Rechtspositivismus (bei Hart und Kelsen) geführt. In diesen Doktrinen zählt das Rechtsverfahren mehr als der Inhalt des Rechts. Wenn die Glaubensgemeinschaft einen *göttlichen* Gesetzgeber als Ursprung des Rechts annimmt, dann gilt die theologische Moralisierung des Rechts wie die rechtliche Regulierung der Sitten weiterhin als legales Recht. Die Verschränkung von *Kriminalisierung* und *Moralisierung* führt dazu, dass die Belange der individuellen moralischen Gesinnung Gegenstand des staatlichen

Schutzes werden. Autoritäre Staaten bedienen sich der Regulierung der Sitten, um die moralische Gesinnung unter Kontrolle zu bekommen und die moralischen Fragen außerhalb der Tragweite der *moralischen Autonomie* zu stellen. Für den ersten Fall zitiere ich die folgenden zwei Stellen:

> Colonial America employed the penal sanction primarily to repress sexuality, preserve religious orthodoxy, and control slaves. Crimes against drunkenness, tippling, and various kinds of extravagances were once relatively common. Obviously, few of these proscriptions still exist. Many „moral" offenses have not been explicitly repealed but rarely are enforced. For example, fornication remains criminal in 11 jurisdictions and adultery in 24—some of which continue to regard the latter as a felony. A surprising number of states retains laws against profanity. (Husak 2008, 18.)

Die moralische Diskussion vom obszönen Verhalten, das vom Strafrecht verboten ist, unterscheidet sich von derjenigen in den Ländern, die die Pornographie legalisiert haben. Daraus folgt in jedem Land für die Moral ein kulturell spezifischer Bezugspunkt. In Deutschland gilt: „1973 reform legalized the distribution of pornography among adults, focusing on restricting its distribution to children and the use of children in it" (Nussbaum 2004, 145). Der Besitz und die Verteilung von Kinderpornographie in Deutschland sind strafrechtlich verboten. Aber der Besitz von Darstellungen mit Missbrauch von Kindern ist nicht mehr mit mindestens einem Jahr Haft bestraft. Es ist ebenfalls legal, in Deutschland ein Bordell zu eröffnen, während solche Unternehmen in weiteren liberalen Ländern (wie in Frankreich oder Schweden) undenkbar sind. Die Vertragsfreiheit unterliegt in Deutschland dem Gebot der freien und gleichen Selbstbestimmung der Vertragsparteien. Das ist ein Ideal, das im Fall von Zuhälterei mit ihrer sozialen Fragilität der stark Benachteiligten im Widerspruch steht.

Statt den Entkriminalisierungsweg der bisher missbilligten Handlungen zu gehen, verfolgen etliche Gesetzgebungen den umgekehrten Prozess der Kriminalisierung bisher zulässiger Handlungen. In den islamischen Ländern werden die Parodien nun als Blasphemie gedeutet; die Meinungsfreiheit wird mit dem Aufruf zum Terrorismus gleichgestellt. Gewissensfreiheit im Fall von

Pazifisten und Abweichlern führt zur Bestrafung des zivilen Ungehorsams und legt die moralische freie Meinung unter Strafe.

Der moralische Nihilismus bekommt eine staatliche Dimension, in der die moralische Diskussion der Kriminalisierung und Entkriminalisierung keine Auswirkung auf die Verbesserung des Strafrechts hat. Aus moralischen Gründen der Kinderrechte führt der Prozess der Kriminalisierung bisher erlaubter Handlungen in Deutschland zur Reduzierung der Gewalt gegen Kinder. Das Schlagen von Kindern durch ihre Eltern ist erst seit dem Jahr 2000 in Deutschland verboten. Dem steht das Recht der Kinder auf eine gewaltfreie Erziehung (§ 1631, Abs. 2, BGB) gegenüber. Auf internationaler Ebene haben sich nur 23 Länder dafür eingesetzt, die körperliche Züchtigung von Kindern durch Eltern zu verbieten. Es ist in den islamischen Ländern eine *contradictio in adjecto*, die Vergewaltigung der Ehefrau anzuprangern. Die eheliche Beziehung gibt der moralischen Frage keinen Sinn, weil die Frau, wenn auch widerwillig, im Dienst des Ehemanns steht, um seine Lust zu befriedigen. Aufgrund des moralischen Rechts auf sexueller Selbstbestimmung wird erst seit 1997 Vergewaltigung in der Ehe in der Bundesrepublik Deutschland als eine Straftat geahndet.

Die Kriminalisierung bisher zulässiger Handlungen hat zu negativen Befunden wie im Falle der Terrorismusbekämpfung geführt. Dieselbe Kriminalisierung fördert positiv die sexuelle Selbstbestimmung und bewahrt die Kinder vor Elterngewalt. Die Humanisierung des Strafrechts ist zugleich Voraussetzung und Wirkung der Abkehr vom moralischen Nihilismus. Je mehr die Moralphilosophie auf der moralischen Autonomie der Individuen aufgebaut wird, desto entscheidender wendet sich die moralische Diskussion gegen die Trennung von Recht und Moral. Denn der Prozess der Entkriminalisierung bisher verwerflicher Handlungen durch die kontinuierlichen Gesetzesreformen setzt in erster Linie den Schutz der individuellen Rechtsgüter vor den Schutz der öffentlichen Ordnung voraus. Die Störung des öffentlichen Friedens ist die Verletzung eines Rechtsguts, das das friedfertige gemeinsame Zusammenleben beeinträchtigt. Wenn die Verletzung der sozialen Rechtsgüter (z. B. des Friedens) regelmäßig verübt wird, ohne dass sie von den moralisch autonomen und reflektierten Individuen mit guten Argumenten begründet wird, tritt nunmehr die

Autorität des Rechts an Stelle der intersubjektiven moralischen Deliberation der Individuen, um den Rechtsfrieden durch die Rechtskraft walten zu lassen. Wenn die moralische Selbstbeherrschung unsicher ist, wird abweichendes Verhalten heteronom kontrolliert. So scheint die Verwechslung zwischen Meinungsfreiheit, Blasphemie oder Aufruf zum Terrorismus, zwischen Kriminalisierung bisher zulässiger Handlungen und moralischer rationaler Deliberation wie die Schere auseinanderzugehen. Im Gegenteil dazu führt die Kriminalisierung bisher zulässiger Handlungen zu besseren ehelichen Beziehungen zwischen moralisch gleichen und autonomen Ehepartnern. Die liberale Moralisierung des Strafrechts in Vereinigtem Königreich führte zur Entkriminalisierung der Homosexualität wie zur Ablehnung der Kriminalisierung von Prostitution.[1]

Die Bundesrepublik Deutschland geht einen vergleichbaren Weg der Liberalisierung der Sitten, der zur Entkriminalisierung des Ehebruchs geführt hat.[2] Kaufmann hat den Ehebruch noch 1969 für ein strafrechtliches Delikt gehalten, das Angst und missbillige Abneigung erregt. Es ist jedoch auch für ihn fraglich, ob es sich um ein echtes *mala in se* handelt:

> Am leichtesten lässt sich der sittliche Charakter Strafrechtschuld im Bereich des eigentlichen kriminellen Unrechts, der klassischen delicta des StGB per se nachweisen […]. Denn Mord, Diebstahl, Betrug, Brandstiftung, Ehebruch sind Tatbestände, die als solche eine sozialethische Weltwidrigkeit des Verhaltens und des dadurch herbeigeführten Erfolgs beinhalten, so dass es nicht erst dem strafrechtlichen Verbot bedarf, um die Pflicht zur Unterlassung eines solchen Tuns zu begründen. (Kaufmann 1976, 130.)

1 „The Wolfenden Report released in 1957 […] had recommended the decriminalization of homosexual relations between consenting adults and had opposed the criminalization of prostitution, which was not then illegal." (Nussbaum, 2004, 75.)

2 Das Ehebruchgesetz wurde aus dem Paragraph 172 des Reichsstrafgesetzbuchs übernommen. Es war in der Bundesrepublik Deutschland bis zum 31. August 1969 in Kraft.

Ist Missbilligung ein Grund für Kriminalisierung?

Mit der Verbreitung der sozialen Netzwerke in den islamischen Ländern ist ein neuer Raum für die Ausübung individueller Freiheiten und die Überwindung der dem Einzelnen auferlegten Beschränkungen entstanden. Die Freiheit des Einzelnen von der Kontrolle durch die öffentliche Ordnung führte zu seiner Freiheit von moralischen Zwängen und gesellschaftlichen Werten. Der digitale Raum wird oft mit moralischem Verfall und Korruption in Verbindung gebracht. Damit der Staat Oberhand über die öffentlichen Sitten in den Griff hält, geht er den umgekehrten Weg und kriminalisiert sozial missbilligte Handlungen, die in den sozialen Netzwerken auftauchen. Die Rechtsnorm ist eine soziale Norm, die in der öffentlichen Ordnung wie auch im digitalen Raum wahrgenommen werden soll. Denn die Legitimität von Rechtsnormen wird durch den Druck der Gesellschaft auf die handelnden Individuen bestimmt. Die soziale *Missbilligung* einer Tat kann zur rechtlichen *Kriminalisierung* derselben führen.

Eine Variante von Missbilligung ist durch Erscheinungen, die *Ekel* erregen, bezeugt. Es gibt gute Gründe, um solche Erscheinungen zu kriminalisieren. Martha Nussbaum hat indes zwischen Ekel aufgrund einer *Gefahr* (für das Leben) und Ekel aufgrund einer *Missachtung* (der Würde) unterschieden:

> The first distinction that seems important is that between sensory disgust at „primary objects," a disgust lying close to distaste and danger, and the socially mediated disgust that people so often feel toward members of unpopular groups, such as Jews, women, racial minorities, and homosexuals. […] Even if disgust at feces does have to be learned, it is a universal property in all known societies, and it is a reasonable response to unpleasant sensory properties and/or dangers posed by feces. Disgust at unpopular groups, by contrast, is mediated by magical thinking about contamination and purity. (Nussbaum 2004, 128.)

Die Moralphilosophien unter den moslemischen rationalen Theologen und Philosophen begründen das Gute und das Schlechte mit der Reaktion der Billigung bzw. Missbilligung. Der „primary moral datum—that which one knows when one knows a person has done evil, for example, is not that ‚the

person deserves blame‘ but that ‚it is good to blame that person‘“ (Vasalou 2008, 75–76).

So wird mit Ekel auf unmoralische Handlungen reagiert, mit den sogenannten *reactive attitudes* bei J. Strawson. Er erhebt keinen Anspruch darauf, die *reactive attitudes* rechtlich zu benutzen. Für ihn sind *Reaktionssituationen* im Wesentlichen natürliche Reaktionen auf den guten oder schlechten Willen der Handelnden oder sie sind Reaktionen auf die Gleichgültigkeit anderer uns gegenüber, die aus ihren Positionen und Handlungen hervorgehen (Strawson 2008, 10–11). Die negativen natürlichen Reaktionen sind moralisch zu missbilligen, aber sie sind in diesem Falle keine normativen Gründe, die entsprechenden Handlungen strafrechtlich zu sanktionieren. Dieser Weg, eher zu moralisieren als zu kriminalisieren, führt nicht zu einer Überkriminalisierung, selbst wenn man, so Dan Kahan, mit dem Obszönen konfrontiert ist. „The law often treats disgust to ward an activity—such as obscenity or sodomy—as sufficient to make it criminal […]“, und so fragt er: „Is disgust by itself a legitimate ground for coercion?“ (Haque 2007, 33–34.)

Der Gesetzgeber tendiert dazu, den sozialen, politischen und religiösen Druck rechtlich zu normieren. In den Gesellschaften, wo die Kraft der Gewohnheiten in der sozialen Kommunikation mehr zählt als die freie Meinungsäußerung, verstärkt das Recht die Kraft der Gewohnheit. Deshalb trägt Garfinkel in Rechnung (1956), dass die „‚moralische‘ Reaktion voraussetzt, dass man die relevante Öffentlichkeit (und im Falle der Skandalisierung als ‚Verbrechen‘ die zuständige Staatsgewalt) auf seine Seite ziehen kann – eine Anstrengung mit unsicherem Ausgang und fraglichem pragmatischem Erfolg“ (Cremer-Schäfer und Steinert 2014, 33–34).

In den islamischen Ländern, speziell in der Theologie der Mou'aziliten (Vasalou 2008) gelten *Lob* und *Tadel* für gute und schlechte Handlungen aus den Gründen des Seligkeitsversprechens diesseits und jenseits der Welt. Denn sie entsprechen objektiv wahren moralischen Normen unabhängig vom Gottes Fürwahrhalten. Wahre Urteile *sind unabhängig von unseren okkasionellen Beurteilungen* gültig, und begründen die Belohnung und Bestrafung der Gutverdiener und Übeltäter. Aus dem objektiv gerechtfertigten, moralisch geäußerten *Lob* und *Tadel* wird der schlecht Handelnde verdienstvoll bestraft, dem Prinzip der Gerechtigkeit „Jedem das Seine“ entsprechend. Der *Tadel* ist

eine Form von Strafe, die zur ewigen jenseitigen Verdammung führt. Denn Gott ist gezwungen, den Sinn der Strafe in der Verurteilung zu begrenzen. Die retributive verdienstvolle Bestrafung steht im Islam jenseits aller moralischen Zielsetzung. Die skandalisierten Reaktionen auf die verpönten Handlungen sind *per se* nicht gerechtfertigte Handlungen. Denn sie müssen rational begründet werden. In bestimmten Konstellationen können wir die skandalisierten Reaktionen für unbegründet halten. Sie rufen moralische Diskussion statt Repression hervor.

Das deutsche StGB, anhand der fehlenden skandalisierten sozialen Reaktion, hat das Gesetz „Straftaten wider die Sittlichkeit" durch Paragraph 174c in Bezug auf die sexuelle Selbstbestimmung der Person ersetzt.

Strafe und Stigmatisierung

Die rechtliche *Verurteilung* ist eine säkulare Form der religiösen Verdammung. Der Nihilismus gibt dem schlecht Handelnden die Wahl zwischen göttlicher *Verdammung*, rechtlicher *Verurteilung* und sozialer *Missbilligung*. Die verwerflichsten Verhaltensweisen, die den Tadel verdienen, dürfen deswegen bestraft werden. Aber der Tadel ist selbst eine Form von Strafe, da die Androhung von Strafe schon eine Strafe ist. Die Behauptung, dass der getadelte Schlechthandelnde verdient, geahndet zu werden, ist selbst eine Form von Ahndung. Wird darüber hinaus behauptet, dass die Verdammnis im Jenseits zeitweise oder ewig auf den Täter lastet, dann lässt die Strafe keinen Raum für die individuelle moralische Selbstbestimmung. *Strafe* und *Stigmatisierung* wirken deswegen nihilistisch auf die reflektierte Gesinnung. Deshalb wird die Strafe moralisch in Frage gestellt: So stellt Karl Larenz die Frage:

> […] wie Strafe überhaupt gerechtfertigt werden kann, wobei wir davon ausgehen, dass jede Strafe, wie immer sie im näheren aussehen mag, ein Übel für den Bestraften bedeutet, von ihm so empfunden wird. Was berechtigt die durch den Staat repräsentierte Rechtsgemeinschaft, über eines ihrer Mitglieder ein Übel zu verhängen und dabei, im Falle der Freiheitsstrafe, eines seiner wichtigsten Persönlichkeitsrechte, sein Recht auf körperliche Bewegungsfreiheit und auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, rigoros einzuschränken? (Larenz 1979, 88–89.)

Die kritische Kriminologie formuliert deswegen, so Lüderssen, das Motto: „*Die Strafe muss nicht sein!*" (Lüderssen 1995.)

Die Infragestellung der Strafe ist ein Hinweis darauf, dass das Strafgesetzbuch, im Vergleich zum Zivilrecht, keine volle legitimierte Berechtigung hat. Es gebührt dem Straf*recht* die Bezeichnung „Recht" nur in einem uneigentlichen Sinne. Denn es wird behauptet, dass „Strafe" mit dem angemessenem „Vorwurf" synonym sei. Sie ist auch mit dem sozialen praktischen „Ausdruck moralischer Missbilligung" stark verwoben, und sie ist als „Ausdruck" sozialer Missbilligung eine strafende *Stigmatisierung* (Zürcher 2014, 127).

Die rechtliche Kriminalisierung setzt eine Skandalisierung in der Öffentlichkeit voraus und führt zu einem Mindestmaß an unverdienter „Stigmatisierung", da das Stigma Taten betrifft, die den echten und ebenfalls den „künstlichen" bzw. artifiziellen Straftaten entsprechen. Leider wird zwischen diesen zwei Arten von Straftaten nicht klar unterschieden.

Mala in se und *Mala prohibita*

Bezeichnenderweise verweisen die Straftaten, die auf den *artifiziellen Mala prohibita* beruhen, auf das Böse (*Mala)* – auch wenn es ein Rätsel sei, warum die angebliche Rechtswidrigkeit auf eine Missetat verweist, die unter erschwerenden Umständen als Verbrechen qualifiziert werden kann. Denn *Mord*, *Diebstahl*, *Betrug*, *Brandstiftung* können als klare *mala in se* nicht missverstanden werden, anders als die *artificial crimes*, die durch den Gesetzgeber für Verbrechen gehalten werden. Diese bezwecken von vorneherein den Schutz der öffentlichen Ordnung und stellen daher deren Verletzung aus präventiven Gründen unter Strafe.

Die Frage nun betrifft die „Rechtwidrigkeit" der Fälle von *Mala prohibita*, und ob sie zwangsläufig zum Gefühl der „Schuldfähigkeit" des Individuums führen sollten, da die Verletzung der öffentlichen Rechtsgüter einerseits nicht denselben Begriff von moralischer Schuld bedeutet, wie im Falle der Verletzung der geschützten Rechtsgüter der Individuen. Andererseits gilt auch:

> Agenten können schuldhaft handeln, auch wenn ihr Verhalten zulässig ist. Ein Gesetz, das beispielsweise das absichtliche Kratzen am Kopf bestraft, würde den höchsten Grad an Schuld erfordern, der dem

> Strafrecht bekannt ist – Vorsatz (oder Absicht) –, würde aber eindeutig kein Fehlverhalten in irgendeinem verständlichen Sinne verbieten. (Husak 2008, 18.)

Die Frage betrifft den offensichtlichen Unterschied zwischen *gravierenden* moralischen Verletzungen, die eine Verrechtlichung bedürfen, und den anderen, die mehr moralische Fragen aufwerfen als juristische. Mit der juristischen Regelung ist eine Rahmenbedingung gesetzt, die die Verletzung der geschützten individuellen und gemeinschaftlichen Rechtsgüter mit Strafe bedroht. Der rechtliche Rahmen ist ein Zwangsrahmen, der durch die von ihm ausgehende Drohung besser funktioniert als durch die persönliche Abneigung gegen die verletzte Norm. Die Juristen glauben, dass die Angst vor der Bestrafung ein rationaler und allgemeingültiger Grund für die Einhaltung der Gesetze sei. Denn die Angst ist eine primitive tierische emotionale Reaktion des Überlebensinstinkts, die mehr als Abschreckung als das Gewissen des Handelnden wirkt, das durch die Evolution der Hochkulturen bedingt ist. Die Macht der Rechtsregel durch Zwang ist überzeugender als eine konstruktive rationale Auseinandersetzung über den moralischen Zweck des Rechts. Der moralische Nihilismus führt sowohl im positiven Recht als auch in der Theologie zur Sakralisierung der Rechtsnorm und zu einer Vernachlässigung der Moral, die bei der Begründung des Rechts keine normative Rolle mehr spielt. Wenn Überkriminalisierung in den liberalen Gesellschaften so vermieden wird, dass politischer Dissens und abweichendes soziales Verhalten toleriert werden, dann wird der reflektierten moralischen Autonomie ein breiter Raum geöffnet. Dies ermöglicht eine weiterführende Auseinandersetzung über die Hintergründe der rechtlichen Gebote. Die nihilistische Haltung gegenüber der Moral, für das Recht und gegen die Moral, schließt jedwede moralische Einbettung der theologischen bzw. positivierten Richtlinien aus. Die Moral wird dann vom Recht abgekoppelt.

Wenn die Verhinderung unmoralischer Handlungen streng strafrechtlich geregelt wird, dann bedeutet diese Regelung, dass eine moralische Begründung des Handelns nutzlos ist. Die Trennung von Recht und Moral führt zu dieser neuen Hypothese: Die starke rechtliche Regelung der Gesellschaft würde zur Entmoralisierung der Handelnden führen. Im Gegensatz zu

einer positivistischen Sichtweise der Gesellschaft führt die Rückkoppelung des Rechts an die Moral zur Entstehung einer individuellen Sorge um die moralische Autonomie. Sind die moralischen Begriffe durch den göttlichen bzw. staatlichen Gesetzgeber erst einmal verrechtlicht werden, beraubt die staatliche Gesetzgebung und die strafende Autorität dem unsittlich Handelnden das Recht, seine moralische Autonomie zu verwirklichen; dies gilt auch für den Fall, in dem er sein abweichendes Verhalten überzeugend rechtfertigen könnte. Wenn die Alleinherrschaft des Rechts bzw. des Staats gesichert wird, dann wird das abweichende Verhalten dem strafrechtlichen Delikt gleichgestellt. Die moralische Autonomie wird zum Kampf gegen den *Nihilismus*, solange sie jedem den eigenen Willen zur Macht aufzwingen kann.

Moralische Dilemmata

Der Schnittpunkt zwischen Entkriminalisierung und Kriminalisierung kann seitens des Staats zur strafrechtlichen *Akzentuierung* der sozialen Prävention bis hin zu einer Übertreibung der präventiven Maßnahmen gegen mäßige Risiken führen. Der Schnittpunkt kann aber auch dazu führen, dass bei diesen Risiken die strafrechtliche Bedrohung des Einzelnen durch den Staat ausgesetzt wird, damit sich der Staat dem Schutz vor eindeutigen Gefahren widmet.

Wenn die Risiken der öffentlichen Ordnung vom Staat geregelt werden, kann die Person den Eindruck gewinnen, dass sie moralisch von der politischen bzw. religiösen Autorität bevormundet wird. Es wird ihr die Möglichkeit genommen, durch Selbstbestimmung selbstbewusst autonom zu handeln. „Der Entwurf, so Heidegger, ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens." (Tugendhat 1979, 230.) Dieses wird durch die moralische Autonomie gesichert. „Das eigene moralische Gewissen ist der sicherste Schutz vor Straftaten; aber wenn das nicht entwickelt ist, greift das Gesetz wie ein zweites Schutzsystem ein, das die Straftaten verbietet." (Tugendhat 2000, 32.) Je mehr also die Heteronomie die Oberhand über moralische Selbstbestimmung nimmt, desto mehr werden die zwischenmenschlichen Beziehungen durch das positive Recht normiert. Der soziale Austausch der sozialen Rechtsgüter wurde zuerst von dem sozialen Brauch und Gewohnheiten ritualisiert und

dann schrittweise von der öffentlichen Gewalt verwaltet. Das Gewissen als Verinnerlichung und Aneignung der gesellschaftlich bedeutenden Werte kann dem Einzelnen den Anschein von Autonomie geben. Die kritische Distanzierung des Individuums von der Gesellschaft ist selbst eine Folge des unübersichtlichen Drucks derselben auf ihn.

Die staatliche Bedrohung ist umso größer, wenn die normative Abweichung von den rechtlichen Geboten mit Leben, Freiheit und Eigentum bezahlt werden sollte. Erst wenn der Damm des rechtlichen Schutzes bricht, entwickelt sich das Gewissen als zweites Bollwerk, um die Autonomie des Individuums vor der Gesellschaft zu sichern.

Selbstverteidigung und Selbstbestimmung

Wie kann Selbstverteidigung aus dem Prinzip der Selbstbestimmung der Person abgeleitet werden? Ernst Tugendhat betont, dass die Alternativen zu den verschiedenen Handlungen, die ich normalerweise im täglichen Leben ausführe, nicht auf meiner eigenen kognitiven Kompetenz und moralischer Selbstbestimmung beruhen. Heteronom handeln wir, wenn z. B. religiöse Gründe vorlegen, die eine bestimmte Wahl rechtfertigen sollten. Die Selbstbestimmung bei Tugendhat stellt die Frage nach der Grundlegung der Moral auf der Gesellschaft und Religion an Stelle der Vernunft. Die Krisis der Moral hängt mit der Krise der Fremdgrundlegung der Moral zusammen. Entweder ist Moralphilosophie auf dem Selbst gegründet oder sie bleibt ohne Grundlage. Nach Tugendhat sollen wir unter Moral „diejenigen Normen verstehen, die sagen, was mit Rücksicht auf die Interessen anderer für mich zu tun gut oder schlecht ist“ (Tugendhat 1979, 239). Tugendhat lehnt eine heteronome Begründung der Moral ab. Denn eine heteronome Begründung ist ein Zeichen von moralischer Krise, da Moral nicht im „Glauben und im Gehorsam an das Geglaubte“, sondern „im eigenen Einsehen und Wollen gründet“ (Nida-Rümelin 2009, 194). Tugendhat versteht unter Selbstbestimmung ein von Normen der Außenwelt unabhängiges rationales Denken. Julian Nida-Rümelin teilt die Auffassung Tugendhats, dass die moderne Moral säkular, also unabhängig von Glaubensinhalten sein sollte. Aber im Unterschied zu Tugendhat ist er der Auffassung, dass es kein spezifisches Problem der Begründung aufgeklärter Moral gibt.

In der Tat gibt es außer dem Prinzip der Unabhängigkeit, so wie Tugendhat es formuliert, noch andere Quellen zur Rechtfertigung von Moral.

Im Kontext des Strafrechts fragen wir uns, inwieweit das Gleichgewicht zwischen Straflosigkeit und Überkriminalisierung um die *Schuld* kreist, die wir als den moralischen Beitrag der Philosophie zur Ethik des Strafrechts verstehen. Das Verteidigungsrecht ist ein Grenzgebiet zwischen vermeintlicher Unschuld und voller Verantwortungsübernahme. Zwischen dem Manöver der Entschuldigung und berechtigtem Schuldgefühl gibt es eine Skala moralischer Reaktionen, die dem Strafrecht einen Sinn gibt.

> Solange der Handelnde das Risiko bei vollen Kenntnissen der Konsequenzen im Fall des Scheiterns auf sich genommen hat, kann er sich kaum darüber beklagen, dass die Sanktionen, die ihm jetzt auferlegt werden, unfair auf ihn angewandt werden. Der Effekt einer solchen Institution mit einem solchen Grundprinzip ist es, eine Klasse schuldfähiger handelnder zu schaffen – zu konstituieren – deren nachfolgende Strafbarkeit die Glaubwürdigkeit der gesetzlichen Sanktionen aufrechterhält. (Dennett 1986, 206–207.)

Weiterführendes Schuldkonzept (Nietzsche) und moralische Hinterfragen der Strafe

Peter Strasser unterscheidet zwischen schuldhaftem und unschuldigem Bösen (Strasser 2007, 58). Der schuldige Böse behandelt Menschen wie Würmer (Strasser 2007, 60). Er bezweckt das Böse, weil er nichts anderes als das Böse will. Das Böse ist durch Mythos und Religion verkörpert. Das radikale Böse tritt auf, bevor das Gefühl von Schuld und Verantwortung auftritt und bevor die moralische Beurteilung auf Lob und Tadel zurückgreift. Das Böse ist vornehmlich narrativ durch Mythos und Religion in der Literatur und Philosophie weiterentwickelt. Das Böse ist gesehen als „Verbrecher, als Un-Mensch, als Bestie und Personifizierung des Bösen, als der Asoziale (schwach und schuldig) und die Verbrecherin als Hexe und Teufelin“ (Strasser 2007, 72).

Das Verbrechen trat an Stelle des Bösen nach der Gründung der Sozialwissenschaften, der Kriminologie und Strafrecht, mit einer optimistischen Aussicht auf Verbesserung des Menschen.

> Die Wissensbestände, die unmittelbar auf die Notwendigkeit von Abgrenzung und Ausschließung zielten, entstanden in den Rasse-Lehren, in der Psychiatrie und in der Kriminologie, säkularisiert und emanzipiert von ihren religiösen Vorläufern im Wissen über Hexen, Teufelspakte, Dämonen und Besessenheit. (Schäfer und Steinert 2014, 173.)

Das Recht trennt den positiven Begriff von Schuld (für eine Handlung) von der Person, die sich für schuldig hält.

> Wer sich die Schuld gibt, fühlt sich dazu aufgerufen, Verantwortung auf sich zu nehmen, wiedergutzumachen, mit seiner Person einzustehen. […] Wer sich die Schuld gibt, rechnet sich den Unwert der Tat zu, der sich aus der Verfehlung der Sollensanforderung ergibt; er macht sich Vorwürfe. (Larenz 1979, 92–93.)

Der Wert "Schuld" erliegt indessen einer Umwertung bei Nietzsche, die dem Willen zur Macht eine neue Wende gibt.

Nietzsche verfolgt die originäre Bedeutung von „Schuld". Er sagt, dass sie ihren „Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältniss, das es giebt", hat, „in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner" (Nietzsche 2023, 60). Der Mensch, nach dem Muster von Schuldner/Gläubiger, verletzt das Prinzip „*nemo tenetur sui ipsum accusare*", wie Nietzsche ausführt:

> […] der Wille des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, sein Wille, sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne, sein Wille, den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu inficieren und giftig zu machen […] ein Ideal aufzurichten – das des „heiligen Gottes" – um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein. (Nietzsche 2023, 86–87.)

Wenn die internationalen Gesetzgebungen sich hinsichtlich der Toleranzschwelle der Lüge, Justizbehinderung, Täuschungsmanöver, Fluchtversuche usw. unterscheiden, dann ist es wichtig, die Warnung

Nietzsches, in Hinsicht auf die Anwendung des „*nemo tenetur-Prinzips*“, ernst zu nehmen:

> Dass die Lämmer den Großen Raubvögeln gram sind, das befremdet nicht: nur liegt darin kein Grund, es den großen Raubvögeln zu verargen, dass sie sich kleine Lämmer holen. […] Von der Stärke verlangen, dass sie sich *nicht* als Stärke äußere, dass sie *nicht* als ein Überwältigen-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äußre. (Nietzsche 2023, 34.)

Das Verhältnis „Raubtier/Lamm“ erzeugt *Schuld-, und Gewaltbeziehungen*, die den Triebneigungen gehorchen. Es ist ungewöhnlich, dass man den Raub bei den Tieren kriminalisiert. Die Tatsache, dass der Mensch ein Risiko für den anderen Menschen darstellt, ist kein Grund, alle Risiken dadurch einzuschränken, dass die *mala prohibita* die Handlungsalternativen stark reduzieren. Es ist möglich, dass der Handelnde im Alltag versehentlich, achtlos gegenüber dem Anderen sich verhält und ein Risiko bzw. eine Gefahr für die anderen darstellt. In allen Spielarten von Risiko tritt der Wille zur Macht zu Tage, den Anderen mit überzeugenden Gründen unter Druck zu setzen und unter bestimmten Umständen rücksichtlos zu gefährden.

Wie kann man das Verhältnis „Raubtier/Lamm“, einmal auf den Menschen übertragen, mit der moralischen Selbstbestimmung vereinbaren? Wie kann die verantwortungsvolle „Schuld“ entstehen? Ich stütze mich auf die von Momme Buchholz geschilderte Rezeptionsgeschichte des Prinzips „*nemo tenetur sui ipsum accusare*“, das die Verteidigung des Lebens als überpositives Recht betrachtet. Denn die „Geständnisse, die zu einem Todesurteil führen können, müssen daher wirkungslos bleiben. Es solle kein Mensch das Recht haben, sich durch ein Geständnis selbst zu töten.“ (Buchholz 2018, 34.)

Deswegen soll der Untersuchungsrichter den Verdächtigten über seine Rechte unterrichten, wenn dieser um sein Leben bangen sollte. „Sie haben das Recht zu schweigen. Alles, was Sie sagen, kann gegen Sie verwendet werden!“

Es ist rational nicht auszuschließen, dass der Verdächtigte, instinktiv in Bezug auf die belastenden Tatsachen, wenn unter Druck gesetzt, die Wahrheit zu gestehen, die Einzelheiten verschweigt und den Richter belügt. Mit allen

Mitteln versucht er, die Verantwortung für die Straftat von sich zu weisen. Es ist ebenfalls vorgesehen, dass der Verdächtigte beim Strafverfahren lügt, ohne dass man dafür den Verdächtigen für aufrichtig oder unaufrichtig hält. Denn diese moralischen Zustände zählen nicht, um ein gesamtes Bild der Person zu gewinnen. Deshalb ist der Verdächtigte nicht dazu verpflichtet, einen Eid während des Strafverfahrens oder vor Gericht zu leisten. Da der Angeklagte die Beweislast nicht trägt und da er in manchen Ländern dazu nicht verpflichtet ist, kooperativ mit dem Gericht zu sein, hat er das Recht, seine Unschuld zu beteuern.

Inwieweit darf man das Verteidigungsrecht, den Willen zur Macht, so verallgemeinern, dass der Zweck die Mittel heilige? Darf man zur Täuschung, Irreführung und Verschleierung der Wahrheit greifen, um das eigene Leben auf Spiel nicht zu setzen und um das natürliche Recht auf Freiheit zu schützen? Angesichts des Willens zur Freiheit erwartet das Gericht von einem gegebenen Verdächtigten, dass er während des Strafprozesses, wenn ihn keine Panik ergreift, Täuschungsmanöver unternimmt. Sie werden insoweit erwartet, weil die guten Gründe, die ihn dazu bewegen, ähnlich denjenigen sind, die einen Häftling dazu bewegen, aus der Haft zu fliehen. Die Häftlinge wie die Kriegsgefangenen werden illegale Versuche unternehmen, um die Freiheit um jeden Preis zurückzuerhalten.

Die Strafgesetze reagieren weltweit unterschiedlich auf den Fluchtversuch. Kriegsgefangene wie Häftlinge genießen die gleichen Rechte auf Freiheit. Nach dem deutschen Artikel 319 des StGB „macht sich strafbar, wer einen Gefangenen entweichen lässt. Nicht direkt strafbar ist aber, wer selbstständig aus einem Gefängnis oder einer Anstalt ausbricht. Nach einer Wiederergreifung gibt es somit keine strafrechtlichen Sanktionen." Im marokkanischen Strafgesetzbuch wird der Fluchtversuch mi einem Monat bis zu drei Monaten sanktioniert. Die Benutzung von Gewalt erhöht die Schwere der Strafe von 2 bis 5 Jahren (Artikel 309).

Raubtiere wie Kriegsgefangene dürften zu allen Mitteln greifen, um mit den Flügeln der Freiheit fliegen zu können und sich von der Gefangenschaft zu befreien.

Fluchtversuch ist keine Straftat, weil das Naturrecht auf Freiheit in den liberalen Staaten nicht strafbar ist. Der Mensch will sich die Fesseln nicht selbst anlegen. Das Strafrecht, das Fluchtversuch strafbar macht, legt wenig Gewicht

auf den Wert der Freiheit. Der *nemo tenetur-Grundsatz* findet deswegen eine nachvollziehbare Anwendung in dem theologisch-islamischen Strafverfahren, weil das bezeugte Deliktbekenntnis die harte und sogar unmenschliche Bestrafung zur Folge hat. Die Art und Weise, wie die Strafe angewandt wurde, konnte bis zur Verstümmelung der Gliedmaßen führen. Um jeden Preis wollten die Richter dem Verurteilten diese Folter ersparen. Es genügte dann bei manchen gravierenden Taten wie Unzucht, einem Vergehen, das mit der Steinigung bestraft wird, *Unwissenheit* gegenüber dem angegebenen Gesetz zu behaupten. Zum Beispiel: der Verdächtige darf vorgeben, dass er die Einzelheiten des betreffenden Gebots zur Unzucht nicht kennt; er kann auch behaupten, dass er die Partnerin im Fremdgehen für seine Frau gehalten hat. (Man darf in diesem Fall an Zwillinge denken!)

Um sich gegen die drohende Anklage mit schwerwiegenden Folgen zu verteidigen, sollte sich der Beschuldigte aufrichtig dafür entschuldigen, dass er nicht absichtlich gegen das betreffende Gebot verstoßen wollte. Der Grundsatz des *Vorteils im Zweifel für den Angeklagten* ist durch eine Variante des juristisch-theologischen Prinzips der *Ungewissheit* bzw. *Shubha* konkretisiert, das lediglich behauptet, dass der Verdächtigte Gott nicht ungehorsam sein wollte, um seinem Gebot öffentlich zu trotzen. Ich zitiere Peters:

> *Shubha* can be of two kinds: uncertainty as to the facts and uncertainty as to the law. Uncertainty as to the facts exists if a person believes that his conduct is lawful because he excusably erred in the identity of persons or objects. Uncertainty as to the law exists if a person's belief in the permissibility of his acts derives from an erroneous understanding of the law. (Peters 2005, 22.)

Peters führt z. B den Fall von Ehebruch an: „There are numerous circumstances that can be put forward as a defense of uncertainty *(shubha)* against a charge of unlawful intercourse and that prevent the application of the fixed punishment." (Peters 2005, 22.) Der Lippenbestreitung der dem Verdächtigten zugeschriebenen Tatsachen darf nicht durch weitere Untersuchung widersprochen werden, damit dem verurteilten Täter schwere und abscheuliche Strafen erspart werden. Buchholz bestätigt die These von Peters:

> Es soll nicht gestattet sein, jemanden, der des Diebstahls oder eines anderen Deliktes verdächtigt ist, mit Schlägen, Drohungen oder Ängstigung zum Geständnis zu veranlassen. Würde sich jemand eines Deliktes schuldig bekennen, nachdem solche Mittel vorangegangen waren, wäre ein solches Geständnis mit einem Beweisverwertungsverbot belegt. (Buchholz 2018, 28.)

In den historischen Chroniken wird darüber berichtet, dass eine aufrichtige Frau eines Tages vor allen verkündete, dass sie sich gegen Gott vergangen und sie sich des Ehebruchs beschuldigt hat. Der Prophet Muhammad versuchte, sie vergebens von der Selbstbelastung abzubringen, um ihr die höchste Strafe der Steinigung zu ersparen. Gegen den Rat des Propheten wiederholte sie die zwangsfreie Selbstbelastung von Unzucht viermal. Das aufgrund der Selbstbelastung gefällte Urteil war dann rechtskräftig. Diese Ausnahmefälle der Selbstbelastung bestätigen den moralischen Grundsatz, dass niemand sich selbst belasten sollte, um sich zu quälen.

Kritische Kriminologie und Moralisierung der Konflikte

Der Unterschied von *Mala in se* und *Mala prohibita* stuft Unzucht, Ehebruch und Alkoholkonsum in die Reihe der Vergehen gegen die öffentliche Rechtsordnung ein, d. h. sie sind ein Hinweis auf moralische Konflikte. Der moralische Nihilismus weigert sich, der Moral eine gebührende Rolle bei der Lösung von Konflikten zuzugestehen, und begnügt sich damit, Taten zu bestrafen, ohne sie für soziale Konflikte verantwortlich zu machen und normativ zu begründen. „Bestimmte Konflikte ‚Verbrechen' zu nennen, legt schon fest, wie sie verarbeitet werden: indem die Staatsgewalt aufgefordert wird, den Konflikt zu entscheiden und diese Entscheidung auch durchzusetzen." (Schäfer und Steinert 2014, 32.)

Die Vermischung von sozialen Konflikten und Strafverfahren untergräbt das Vertrauen in die Institution des Rechts und der Moral. Die Herausforderung besteht darin, das Verbrechen als Krieg zu interpretieren, und damit den moralischen Nihilismus zu bekräftigen. „Die Schaffung demokratischer Institutionen allein bot jedoch keineswegs die Garantie gewaltfreien Konfliktaustrags"; aber "nur wenige Randgruppen in den demokratisch

strukturierten Gesellschaften stellen die Autorität des Verfassungsstaates, seiner Institutionen und Regeln grundsätzlich in Frage" (Dauderstädt 2011, 360).

Nicht wenige Randgruppen stellen diese Autorität in Frage aufgrund der Überkriminalisierung, welche die sozialen Konflikte fördert. Der Wunsch des Einzelnen, die Selbstverteidigung gegen Überkriminalisierung zu sichern, ist ein Ausdruck des Willens zur Macht, welcher in der Meinungsäußerung und Teilhabe an der Bildung der öffentlichen Meinung besteht. In diesem Sinne verweist die Gleichsetzung von „Verbrechen" und „Kriegsakt" wie die Bevorzugung von Konsens statt Dissens auf soziale Konflikte, die durch das Recht allein unlösbar sind. Der moralische Konsens (à la Habermas) setzt aber nicht voraus, dass soziale Konflikte etwas zu tun haben mit dem Recht auf Nichtbelastung, Selbstverteidigung und mit dem Willen zur Macht. Die abweichenden Meinungen bestreben die Streitbeilegung durch kulturelle Mediation, ohne den Rechtsweg zu gehen. Für die Feinde sind Schlichtungsmechanismen nicht vorgesehen. Moralische Deliberation erscheint aussichtslos. Ein Strafrecht ohne moralische Begründung führt zum Feindrecht. Mit dem Konzept eines „Feindstrafrechts hat der Rechtsdogmatiker Günther Jakobs eine Debatte entfacht, welche die Strafrechtstheorie ebenso irritiert wie spürbar fasziniert." Die Aussichten auf Versöhnung der Abweichler mit der Gesellschaft sind dann gering: „Für einen bestimmten Täterkreis – alle, die sich von der Sanktion nicht beeindrucken lassen (wollen) – ist die ‚rechtsstaatlich bestimmte Strafe […] zu wenig'. Anders als im Bürgerstrafrecht hilft hier nur die Exklusion." (Lautmann und Klimke 2004, 15.).

Die Verbindung von Feindrecht und Terrorismus macht jede moralische Rücksichtnahme auf Dissens überflüssig. Die Aussicht auf die individuelle moralische „Verbesserung" der Abweichler wird von Nihilisten angezweifelt. Es ist aber „not easy to abandon the rehabilitative model, for it was a scheme born to optimism, and faith, and humanism. It viewed the evils in man as essentially correctable, and only partially the responsibility of the individual." (Hirsch 1976, xxxvii.) Auch wenn man dem Abweichenden den Krieg erklärt, darf er von dem „Grundsatz" der Gerechtigkeit profitieren (Forst 2011, 95), da Gerechtigkeit absolut gilt.

Das Recht auf Selbstverteidigung ist selbst ein moralisches Naturrecht, das sowohl die Selbstanklage wie auch den moralischen Nihilismus ausschließt.

Die Idee der moralischen *Verbesserung* basiert auf der Kritik des moralischen Nihilismus, der das Recht als Alternative zur Moral betrachtet.

Schlussbemerkungen

Wir haben in diesem Beitrag gesehen, in welchem Sinne die vergleichende Strafrechtsforschung die Auffassung bestätigt, dass die Inflation repressiver Gesetze die Überkriminalisierung fördert und kein Vertrauen in die Möglichkeit der wechselseitigen moralischen Verbesserung der Akteure weckt. Wir haben auch gesehen, inwieweit das Recht auf Selbstverteidigung in unterschiedlichen Arten und Weisen anerkannt wird. Das Vertrauen in die Gesetze ist dadurch gesichert, dass *der Wille zur Macht* das Recht auf Selbstverteidigung garantiert. Die Schuld ist nicht einfach eine Konsequenz von Anschuldigung seitens der Gesellschaft. Die Schuld blickt nicht in die Vergangenheit, in die Richtung der retributiven Zwecke, d. h. in die Richtung der Vergeltung. Sie blickt vielmehr in die Zukunft, auf die gegenseitige Korrektur des Charakters und Verhaltens. Die subjektive Schuld ist damit kein Zeichen von Schwäche und Minderwertigkeit. Das ist von Nida-Rümelin bezeugt: „Da wir aber vernünftigerweise nicht nur gegenüber unseren deskriptiven, sondern auch gegenüber unseren normativen Überzeugungen Fallibilisten sind, erschüttert uns dieser Befund keineswegs, er führt uns nicht in eine moralische Krise." (Nida-Rümelin 2009, 201.) Ernst Tugendhat setzt allein auf Selbstbestimmung als einzige Begründung von Moral. Das ist ungenügend. Denn die Aufarbeitung der subjektiven Schuld braucht gegenseitige Aufklärung durch säkulare Buße und Selbstvergewisserung durch Entschuldigung. Die Schuld wird nicht mehr als *Selbststrafe* angesehen bzw. als Erlebnis von Selbstfolter, Angst und Zittern vor den eigenen Taten. Die Angst vor entwürdigender Schuld kann die *Würde* des Mitmenschen und dessen Willen zur Macht beeinträchtigen.

Die Überwindung des moralischen *Nihilismus* ist möglich, wenn der Wille zur Macht die bestehenden Machtverhältnisse berücksichtigt und gleichermaßen die Beziehung der Macht zur moralischen Norm in den weiten Feldern des Strafrechts weiter untersucht wird. Die verschiedenen Disziplinen des Rechts stellen moralische Fragen, die gegenseitiges Erlernen der Moral und gegenseitige Verhaltenskorrektur fördern. Um den moralischen *Nihilismus*

zu bekämpfen, können wir bestätigen, dass die Geschichte des Rechts den moralischen Fortschritt der Menschheit bezeugt. Die Abschaffung der Sklaverei z. B. ist ein konkreter Beweis gegen den moralischen Nihilismus. Ein Beleg ist in dem moralischen Fortschritt angegeben, den das islamische Recht in Bezug auf die Sklaverei erlebt hat. Sklaverei war Teil der gesellschaftlichen Ordnung des Mittelalters. Wenn eine Anklage wegen des unerlaubten Geschlechtsverkehres erhoben wurde, dann konnte die Anwendung der festen Strafe mit dem Vorwand verhindert werden, dass Sklavinnen einen Grund für Entschuldigung abgeben. Die Entschuldigung verlief auf die Kosten der Opfer. Denn gerade „im Hinblick auf den Geschlechtsverkehr mit Sklavinnen finden wir viele Beispiele für solche Umstände der Ungewissheit, z. B. die Tatsache, dass man Miteigentümer ist, dass man die Zustimmung des Eigentümers eingeholt hat oder dass die Frau Eigentum des eigenen Sohnes ist“ (Peters 2005, 22). Der Sexualschänder darf sich nicht mehr der harten Bestrafung entziehen, indem er *irgend*eine Entschuldigung auf Kosten der Ausgesetzten und Marginalisierten vorbringt.

Bibliography | Bibliografija

Blumenson, Eric. 2006. „The Challenge of a Global Standard of Justice: Peace, Pluralism, and Punishment at the International Criminal Court.“ *Columbia Journal of Transnational Law* 44: 801–874.

Buchholz, Momme. 2018. *Der nemo tenetur-Grundsatz. Eine rechtsethische Untersuchung*. Berlin: Springer.

Cremer-Schäfer, Helga, und Heinz Steinert. 2014. *Straflust und Repression. Zur Kritik der populistischen Kriminologie*. 2., überarbeitete Auflage. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Dauderstädt, Michael 2011. „Innerer Frieden.“ In *Handbuch Frieden*, hrsg. von H. Gießmann und B. J. Rinke. Wiesbaden: Springer.

Dennett, Daniel. 1986. *Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen*. Frankfurt am Main: Hain bei Athenäum.

Forst, Rainer. 2011. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haque, Adil Ahmad. 2007. „Lawrence v. Texas and the Limits of the Criminal Law.“ *Harvard Civil Rights—Civil Liberties Law Review* 42 (1).

Hirsch, Andrew von. 1976. *Doing Justice. The Choice of Punishments*. New York: Hill and Wang.

Hoffmann, Thomas. 2012. „Die Moral der Strafe und die Grenzen staatlicher Bestrafung." *Zeitschrift für Menschenrechte* 6 (1).
Husak, Douglas. 2008. *Overcriminalization. The Limits of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
Kaufmann, Arthur. 1976. *Das Schuldprinzip*. 2. Ausgabe. Heidelberg: Winter Universitätsverlag.
Larenz, Karl. 1979. *Richtiges Recht. Grundzüge einer Rechtsethik*. München: C. H. Beck.
Lautmann, Rüdiger, und Daniela Klimke. 2004. „Punitivität als Schlüsselbegriff für eine Kritische Kriminologie." In *Punitivität, 8. Beiheft zum Kriminologischen Journal*, hrsg. von R. Lautmann, D. Klimke und F. Sack, F., 9–29. Weinheim: Juventa Verlag.
Lüderssen, Klaus. 1995. *Abschaffen des Strafens?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Nida-Rümelin, Julian. 2009. *Philosophie und Lebensform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Nietzsche, Friedrich. 1982. *Menschliches, Allzumenschliches.* Berlin, Augsburg: Wilhelm Goldmann Verlag.
---. 2023. *Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart: Reclam.
Nussbaum, Martha. 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Oxford: Oxford and Princeton.
Peters, Rudolph. 2005. *Crime and Punishment in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rawls, John. 1955. „Two Concepts of Rules." *The Philosophical Review* 64 (1): 3–32.
Strasser, Peter. 2007. *Dunkle Gnade*. München: Wilhelm Fink.
Strawson, Peter F. 2008. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Routledge.
Tonry, Michael (Hrsg.). 2011. *Why Punish? How Much? A reader on Punishment*. Oxford: Oxford University Press.
Tugendhat, Ernst. 1979. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Tugendhat, Ernst, Celso López und Ana María Vicuña. 2000. *Wie sollen wir handeln? Schülergespräche über Moral*. Stuttgart: Reclam.
Vasalou, Sophia. 2008. *Moral Agents and Their Deserts. The Character of the Mu'tazilite Ethics*. Oxford: Princeton and Oxford.
Windelband, Wilhelm. 1909. *Der Wille zur Wahrheit*. Heidelberg: Carl Winter.
Zürcher, Tobias. 2014. *Legitimation von Strafe*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.11
UDC: 141

Progress as Barbarism

Epistemic Violence and Philosophicide of the West Against Indigenous Cosmo-Spiritualities

Josef Estermann

University of Lucerne, Frohburgstrasse 3, P.O. Box, 6002 Luzern, Switzerland

josefestermann@hotmail.com

Abstract

In the paper, the author subjects the narrative of "interculturality" to a critique from an intercultural perspective, invoking the critical potential of Intercultural Philosophy in contrast to a culturalist "interculturality" light. The background of this analysis is the epistemic violence exercised by the West in the fields of knowledge, science, and education. This violence is particularly noticeable in the case of philosophy, leading to a sort of "philosophical homicide" (philosophicide) with respect to indigenous

philosophies, such as the Andean one in the case of *Abya Yala*. The paper concludes with some guidelines for the challenges that a critical Intercultural Philosophy must face in the 21st century.

Keywords: intercultural philosophy, Andean philosophy, epistemicide, *Abya Yala*, philosophicide.

Napredek kot barbarstvo. Epistemično nasilje in filozoficid Zahoda nad domorodnimi kozmo-duhovnostmi

Povzetek

Avtor v prispevku kritično obravnava narativ »medkulturnosti« iz medkulturne perspektive, pri čemer se sklicuje na kritični potencial Medkulturne Filozofije v nasprotju s kulturalistično opcijo »medkulturnosti«. Podlago analize tvori epistemično nasilje, ki ga izvaja Zahod na področju znanja, znanosti in izobraževanja. To nasilje je še posebej opazno na področju filozofije, saj vodi v nekakšen »filozofski homicid« (filozoficid) v razmerju do domorodnih filozofij, kakršna je v primeru *Abya Yala* recimo andska. Članek se zaključi z nekaterimi smernicami glede izzivov, s katerimi se mora soočiti kritična Medkulturna Filozofija v 21. stoletju.

Ključne besede: medkulturna filozofija, andska filozofija, epistemicid, *Abya Yala*, filozoficid.

In his 1961 work *Totality and Infinity*, Emmanuel Levinas warns in the "Introduction" that it is of utmost importance to be very careful not to "become the useful fool of morality."[1] What the philosopher of human ethics par excellence says about "morality," Intercultural Philosophy[2] can say about "culture": that we should not be the useful fools of intercultural discourse, proposing and doing philosophy in an intercultural way. After more than thirty years of efforts, Intercultural Philosophy—like so many emancipatory and progressive currents—is facing the possibility of a "kidnapping" not only by the postmodern "culturalist" philosophy, but also by neo-liberal capitalism itself, which has "discovered" interculturality as a vein of "universal" knowledge to be exploited and appropriated.

What happened despite Levinas's warning with the "ethical"—the absorption of the ethical dimension by the economy—and what is happening today with "ecology" and "sustainability," is also about to happen with the "intercultural." The media and digital mega-machine of capitalist neoliberalism seek to absorb the initially critical concept of "interculturality" for the purposes of marketing and globalization of the Western model of knowledge and power. In doing so, it is not much concerned with the subtle differences between "multiculturalism" and "interculturality," like, for example, the slogans of the fashion company Benetton (*United Colors of Benetton*) or the transnational company Coca-Cola *(Be Open Like Never Before*) suggest. The "intercultural" narrative (in a postmodern sense) has become fashionable.

1. Recovering the critical and anti-systemic potential of interculturality

Intercultural Philosophy emerged in Latin America as a continuation and creative renewal of the Philosophy of Liberation, considering the "hermeneutic turn" in the wake of the Fifth Centenary of the Conquest in 1992. In other

1 The French original is entitled *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* and was published in 1961 by Nijhoff editor in The Hague. The English translation was published in 1977. The quote in the French language reads: "qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale."

2 I put the term in capital letters, in order to indicate that it is a recognized and established trend, although it has different "schools" and strands.

parts of the world, Intercultural Philosophy has had other antecedents, such as, e.g., in India "Subaltern Studies," in Europe Comparative Philosophy, and in the USA Postmodern Theories. Although different strands of intercultural thinking have intersected over the last thirty years, two main "paradigms" or currents of Intercultural Philosophy can be discerned. One is based on the idea of "diversity" and strongly raises the issue of "identity," in an exercise of comparison between different philosophical traditions.[3] The other is based on the real "asymmetry" between cultures as an expression of inequalities and injustices at the global level.

Due to the global constellation of economic, political, and symbolic power relations (media, marketing), the first paradigm is becoming increasingly dominant in the fields of aesthetics, politics, and the sciences of symbolic representation (ethnology, theology, religious sciences, art, etc.). The result is often an absorption of the critical and emancipatory potential by the "global" monoculture itself; the criticism and opposition against this was precisely the reason for the emergence of the theme of "interculturality." It is no coincidence that in political debates, the "intercultural" discourse is often reduced to a discourse on multiculturalism and its challenges in migrant-receiving countries.

For Intercultural Philosophy not to become "the useful fool" of multiculturalism and of a postmodern aesthetic of *anything goes*, it is essential to recover the critical and anti-systemic potential of the theme of "interculturality." And this implies betting on the second paradigm of Intercultural Philosophy that has been cultivated above all—but not exclusively—in Latin America, that is to say, an interculturality in the emancipatory, liberating, and critical perspective. With this option, Intercultural Philosophy clearly distances itself from a postmodernity *light* and bets more on transmodernity as well as the possibility of maintaining and deepening the discourse of "justice" and "inclusion," despite being part of a "meta-narrative" that has been delegitimized by a large part of the Academy.[4]

3 The "classical" work on this paradigm is: Mall 1995. Cf. also Yousefi 2005.

4 Enrique Dussel introduced the concept of transmodernity as a liberating alternative

This return or recovery implies, at the same time, a broadening or deepening in two senses. It must include the "decolonial" discourse as a transcendental analytical moment for the 21st century, on the one hand, and it must establish true and symmetrical dialogues with indigenous philosophies and knowledge, on the other hand. This does not mean abandoning the path taken by Liberation Philosophy or the analysis of power and dependency as proposed by Dependency Theory or Marxism. On the contrary, it is an extension of the socio-political and economic critique to the level of symbolic representation and epistemologies (knowledge production). Ongoing neoliberal globalization broadly repeats the mechanisms of European colonialism of Western Modernity, only in a more subtle and less martial form, but no less effective and devastating for "dependent" societies and cultures. Such "neo-colonialisms" in epistemic, symbolic, and media perspective forms the "ideological" foundation for actual (neo-)colonization in terms of economic, political, and military power.

However, care must be taken not to embrace decolonial and post-colonial theories without qualms, as if they hold the key to critical interculturality. With regard to the question of the critique of colonial and neo-colonial structures and moments, we can also see two quite distinct strands. The watershed is practically the same as in the case of "interculturality": there is an Anglo-Saxon-European tradition that speaks of "postcolonial studies," and there is a Latin American tradition that speaks more in terms of "decolonial studies," "decoloniality," and the "decolonial." Although it may seem a matter of label and nomenclature, it is much more than this.

"Postcolonial Studies" emerged in contexts of recent formal political decolonization, such as in India, and are based on "Subaltern Studies" (Gayatri Spivak); the postcolonial thinker *avant la lettre* is the Palestinian Edward Said

to the Western (European-US-American) concept of postmodernity. For Dussel and Liberation Philosophy, the "transmodern" recovers the critical potential of Modernity (e.g., the Enlightenment), in order to criticize, at the same time, also the "colonial" excesses of this Modernity. In this sense, the transmodern is based on the "meta-narrative" of justice and humanity, against a relativism of ethical indifference. Cf. Dussel 2003. Decolonial theories have taken up the concept of transmodernity. Cf. Mignolo 2000. The concept of "transmodernity" was first coined by the Spanish philosopher Rosa María Rodríguez Magda in her book *La sonrisa de Saturno* (Rodríguez 1989).

with his 1978 work *Orientalism*,[5] which opened the debate on Eurocentrism and the perception of the "other" by a dominant Western civilization. Through Indian thinkers (Guha, Spivak, Bhabha), Postcolonial Studies spread to the United States and Europe (Stuart Hall) and had a strong impact on literary criticism, sociology, and anthropology. Postcolonial Studies do not refer only to the phase of (political) decolonization, although the term "postcolonial" was initially used in this sense, but must be placed in the context of (European) postmodernism and poststructuralism. The suffix "post" denotes all periods after formal colonization and includes contexts that were not formally affected or determined by modern European colonization.

In a sense, the "postcolonial" approach (like the feminist or intercultural approach) is a transversal approach that includes all spheres of human life and all cultural contexts. For the Anglo-American tradition—which, however, also predominates in Europe—, the binary pair of the opposites *West and the Rest*[6] and thus the critique of "Eurocentrism" is in the foreground. As already mentioned, Postcolonial Studies are closely linked to so-called *Subaltern Studies* (Spivak) and, in the United States, to *Critical Whiteness Studies*. Important concepts of Postcolonial Studies are "hybridity" (new transcultural forms), "liminality" (cultural interstices), and "mimicry" (appropriation by imitation), while issues of cultural, economic, and media asymmetry remain largely ignored or invisible.

"Decolonial Studies" can be traced back to the 1961 work *The Damned of the Earth* of Franz Fanon,[7] a native of the Caribbean Island of Martinique (Martinique), who raises the question of persistent oppression of the formerly colonized population through new forms of "colonialism." In 1992, the Peruvian sociologist Aníbal Quijano published a landmark text on the subject of "coloniality and modernity/rationality," in which he sees the continuation of the colonization of the whole planet by the "West" in the universalization of typical Western rationality and thus of its forms of knowledge and knowledge

5 Said 1978.

6 The expression comes from Hall 1996. See also Ferguson 2011.

7 Fanon 1968 [1961]. Fanon did not yet distinguish between the "postcolonial" and the "decolonial"; his "decolonial studies" remain mostly in the "postcolonial" tradition of the Indian current, applied to the "postcolonial" context of the Caribbean.

production, coining the expression "coloniality of power."[8] The task of "decolonial critique" is to uncover the deep layers of colonial domination in the sense of "epistemic violence" (Spivak)[9] and to initiate a comprehensive epistemological decolonization, affecting science as well as culture, politics, and law.

Quijano's approach was taken up and further developed especially by the Argentinian scholar Walter Mignolo (currently teaching at Duke University), the Argentinian Mexican philosopher of liberation Enrique Dussel, and the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos. In Latin America, the narrative of the "world-system" (Wallerstein) as the epitome of the globalized colonial hegemony of supposedly single ideology, epistemology, economy, and geopolitics is very familiar. This Western model is accompanied by a "binary" worldview, which is based on Western essentialism and its bivalent logic, and which divides the whole world into women and men, black and white, homosexuals and heterosexuals, indigenous and non-indigenous, *the West and the Rest*, and thus excludes *a priori* intermediate ("liminality"; "hybridity") and transitory spaces, or, at best, considers them inferior.

For the "coloniality of knowledge," this means that non-Western forms of knowledge, their philosophies, spiritualities, theologies, and contexts of meaning are disrespectfully demoted to "religious consciousness," "mythological attempts at explanation," or "folk wisdom," and Western *episteme* is hypostatized as the only source of meaning. Important for the "decolonial" approach are cultural and civilizational asymmetries, the question of power, and the connection to concrete liberation (and thus Liberation Theology and Liberation Philosophy).[10] Decolonial studies aim to go beyond a *light* interculturalism[11] and mere multiculturalism, questioning the symbolic order as a manifestation of power relations.

8 Quijano 1992; 2000, 246ff.

9 Spivak 1988.

10 For a good overview of decolonial studies, see: Castro-Gómez and Grosfoguel 2007; Grupo de Estudios sobre Colonialidad 2012; Restrepo 2010.

11 This term may seem unhelpful and inaccurate. I refer to a discourse that is too superficial, often linked to aesthetics and marketing. "Diversity" and "difference," or, respectively, the "indifference" of value judgements, may simply pass as facts of a post-modern reality, especially in the global North, but they do not address neither the issue of the asymmetries contained in these diversities nor the question of "justice".

While this power in colonial times was quite manifest and could be identified with "colonial power" and its symbolic capital, in post-colonial and neo-colonial times, the analysis of power and "coloniality" is much more difficult. While in other contexts, such as India, this analysis underlines subalternity and persistent colonial structures in present-day societies, Latin American decolonial theories emphasize the production of knowledge, the domination of certain epistemologies, the internalization of colonial values, and symbolic and mental whitening as elements of contemporary colonization. Formally, Latin America has been living in post-colonial conditions for two hundred years, but even so, the continent drags along many elements of colonial domination in its legal (*lex romana*), educational (banking conception), political (*caudillismo*), economic (extractivism),[12] and religious systems. What is more, colonialism has been intensifying in recent decades as a form of voluntarily assumed alienation. There are bad tongues that say that Miami is the clandestine capital of Peru or Cuba, but perhaps they are not as bad as the real neo-colonialism a large part of the Latin American population must live with.

Critical Intercultural Philosophy (of Latin American origin) attempts to articulate the tradition of the Philosophy of Liberation, intercultural dialogue or polylogue, and decolonial studies in such a way as to recover the critical and anti-systemic potential of intercultural thought against its "kidnapping" by the postmodern neoliberal mainstream, which is nothing more than a reedition of a neo-colonial Western centrism. Raúl Fornet-Betancourt, one of the initiators of intercultural thinking in philosophy, considers the anti-imperialist movement in Latin America as a precursor or anticipator of decolonial thinking, without having fallen into the postmodern mirages.[13] In Latin America, decolonial thinking was developed, above all, by the "Modernity/Coloniality" group of (mostly) social scientists, the leading voice of the so-called "decolonial

12 "Extractivism" denotes an economic system based on the exploitation and extraction of raw material (oil, metals, gas, wood, soya, etc.) without adding value, just as it happened in colonial times with silver, gold, coffee, sugar cane, etc. This dependency on the export of raw material leads to what is called the "curse of raw material," because it keeps the exporting countries poor and dependent. Today, extractivism is strongly criticized because of the ecological damage it produces.

13 Fornet-Betancourt 2017.

turn." Apart from the recently deceased Aníbal Quijano, this group includes Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Edgardo Lánder, Nelson Maldonado, Catherine Walsh, and, as the only philosopher, Enrique Dussel.

2. The epistemic violence of the West

In order to address the hegemonic stance of Western Philosophy in relation to "subaltern" (or rather: "subalternized") philosophies, such as the indigenous ones of *Abya Yala*,[14] I want to elaborate further on a specific concept developed by decolonial studies, namely the concept of "epistemic violence" and the corresponding concept of "epistemicide." Both refer to the type of "coloniality" commonly known under the title of "coloniality of knowledge," which has to do, in contrast to the "coloniality of power"[15] and "coloniality of being,"[16] with the production, dissemination, application, and valuation of knowledge.

"Epistemic violence" is a concept coined by the Indian literary critic and feminist thinker Gayatri Spivak in her 1988 article "Can the Subaltern Speak?"; it is taken from Pierre Bourdieu's concept of "symbolic violence"[17] and adapted to the situation of subaltern groups, including women.[18] According to Spivak, "epistemic violence" consists of the colonial process of "subjugated" colonized knowledge:

14 I prefer the native term *Abya Yala* (which in the language of the Kuna people of Panama means "the land where we live") to "America," which is due to the Italian *conquistador* Amerigo Vespucci's eagerness to eternalize himself. Normally, authors make a distinction between *Iberoamerica* or "Latin America," on the one hand, i.e., the culture and society under Spanish and Portuguese influence, and *Amerindia* or *Abya Yala*, on the other hand, i.e., the original native culture and society, the so-called *América Profunda* or "Deep America" (Rodolfo Kusch).

15 This concept has been coined by Aníbal Quijano (Quijano 1992; 1998) and refers to the contemporary prolongation of the colonial foundations that underpinned the formation of the capitalist order in the so-called "modern" era.

16 Maldonado 2007.

17 Bourdieu and Passeron 1970.

18 Cf. note 9. Spivak Chakravorty draws not only on Bourdieu's concept of "symbolic violence," but also on Michel Foucault's analysis of the nexus between knowledge, power, and social control.

> By subjugated knowledges one should understand […] a whole set of knowledges that have been disqualified as inadequate to their task or insufficiently elaborated: naïve knowledges, located low down on the hierarchy, beneath the required level of cognition or scientificity. (Spivak 1988, 77.)

In the Anglo-Saxon world, this concept (epistemic violence) has had greater repercussions in the Black and Afro community; one of the most prominent representatives is the Afro-American feminist philosopher Kristie Dotson.[19] In the Latin American context, the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez[20] has explored the concept further, while the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos has been one of the pioneers in raising the decolonial question of epistemology in general, and the "coloniality of knowledge" in particular, as an important tool for understanding how colonialism continues to function beyond the Colony.[21] Epistemic violence would be, according to this concept, the perpetuation of colonialism by other, more subtle, and sophisticated means than its "classic" form of the colonial era between the 15th and 20th centuries.

According to Boaventura de Sousa Santos, there are five modes of epistemological discrimination that result in the production of absences or non-existence in the "other": the ignorant, the backward, the inferior, the local/particular, and the unproductive or sterile. The "colonial" or "neo-colonial" is extended through the (partial) negation of the colonized person or nation to be an epistemic and productive subject, and by affirming the own position as "literate," "advanced," "superior," "universal," and "productive." Philosopher Moira Pérez extends the concept to any "colonial" and "neo-colonial" regime, in order to indicate the ideological underpinning of the dominant technoscientific complex: "epistemic violence as a structural phenomenon is a key, if little recognized, underpinning of systems of privilege such as racism, sexism and cissexism, which is strengthened by its own imperceptibility" (Pérez 2019, 82).

19 Dotson 2011. For Latin America, cf. Bidaseca and Vázquez 2011.
20 Castro-Gómez 2000.
21 Cf. Sousa Santos 2010a; 2010b; 2014 [2009].

In colonial times, epistemic violence served as an ideological justification for the "superiority" of Western-European science and technology, and, on the philosophical level, for the exclusivity of the philosophical value of the colonizers' thought. Through the mechanism of "othering" the conquered and colonized indigenous populations, these were labelled as "barbaric," "illiterate," "heathen," and "ignorant," depending on the aspect to be emphasized. And through processes of negation, compartmentalization, parallelism, and adaptation, the aim was to maintain the supremacy or even exclusivity of the dominant European knowledge. This process entailed a veritable "epistemicide,"[22] an extirpation of millennia-old indigenous knowledge, and the almost total loss of indigenous "traditional knowledge." It leads essentially to the destruction of knowledge, sciences, and cultures that did not know or did not want to assimilate to the white Western culture, and part of this are indigenous philosophies.

Whereas in the colonial era, "epistemicide" was carried out brutally and *manu militari*, in the post-colonial era (which is at the same time neo-colonial) epistemicidal tendencies manifest themselves much more subtly and under the cloak of "progressivity" and "development." Western technoscience has been and remains for more than five hundred years the primary actor of epistemic violence, imposing the standards of the *Academia* on the whole world and exporting the European and US-American model of development and progress to other contexts. Universities and the mass media are currently the main drivers of the "universalization" of the scientific ideal and the single Western epistemology. This means, for "other" knowledges and epistemologies, that any knowledge, science, and technology that does not conform to the standards of Western technoscience, is considered folklore, cosmovision, para-science, or simply mythology. In the case of philosophy, any attempt to elaborate or reestablish non-Western indigenous philosophies is dismissed as "romanticism" and "backwardness," or, at best, as "mythology."

The epistemic violence of the West manifests itself in the dynamics of elevating certain "dogmas" or "axioms" of modern Western philosophy to a

22 Concept coined by Boaventura de Sousa Santos (Sousa Santos 2017).

supracultural, universal, or even absolute status.[23] The vast majority of these axioms are preconceptions that are no longer questioned, because they are part of the DNA of modern Western thought, justified by the colonial and neo-colonial "success" of its current globalization. Even though the postmodern discourse has deconstructed such "totalizing narratives" as "ideologies," the subtext of Postmodernity is one that exercises epistemic violence on all narratives that are not compatible with the "meta-narrative" of Western Modernity.[24] This meta-narrative—translated in economic terms as "progress" and "growth"—is still in place and is expanding day by day to the farthest corners of the planet, to the point of wiping out all "other" knowledge or science. It seems a tragic irony that the postmodern movement, which was to "diversify" discourses and ways of knowing (epistemologies), is truncated in a violent "single epistemology," in an increasingly radical and barbaric Western centrism.

I would like to mention some of the supposed "axioms" of this hegemonic epistemology that dominates the planet and brings it to its ecological, anthropological, ethical, and political breaking point. First, it is the conviction that time is oriented linearly from a beginning to an end (linearity) in a continuous and ascending manner (progressivity). This "conviction" of Semitic origin forms the ideological basis for Western "optimism" that everything is oriented towards an "*omega* point," be it classless society, perfect market, or paradise on earth. The road to such a point is called "development" or "growth," depending on the approach (economic, political, cultural) and the interest at stake. Today, to think of an economy without growth or a society without development is blasphemous and considered nonsense or

23 Hegel's position on the "New World" being nothing more than a more or less faithful copy or a "lively echo" of what is happening in Europe is commonly known. "Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit." (Hegel 1979, 114.)

24 I consider "Postmodernity" as nothing other than Modernity taken to its extreme form, i.e., a kind of "hypermodernity." The currently dominant economic, political, and philosophical narratives have not overcome "Modernity," but rather presuppose it and perform it in a perverse way (climate change, arms race, pandemics, inequalities, racism, sexism, etc.). By abandoning any criteria of "truth" or "justice," postmodern discourse becomes accomplice of this kind of hypermodernity.

even a logical contradiction.[25] A corollary of this is the concept of "progress," i.e., the firm conviction that "development" and "growth" inevitably lead to "progress," i.e., an improvement of the living conditions. The Western axiom of the progressivity of time, together with the principles of development and growth, forms the backbone of an ideology that is exported under the name of "modernity" to the entire planet and even to space.

Second, there is the conviction of the dieresis or epistemological dualism between subject and object. A (human) subject is viewed vis-à-vis an object in such a way that the former possesses all the characteristics of an autonomous, rational, spiritual, and active entity, while the object in the tendency is considered inert, dependent, irrational, and passive. The metaphysical foundation is Descartes's ontological dualism between a thinking spiritual "substance" (*res cogitans*) and an extensive material one (*res extensa*), which has repercussions on the modern Western conception of "Nature" as an exploitable and appropriable object. The Cartesian "I think therefore I am" (*cogito ergo sum*) becomes "I conquer therefore I am" (*conquiro ergo sum*) or, respectively, "I colonialize therefore I am."[26] In the postmodern context, it can be translated into "I consume therefore I am" (*consumo ergo sum*), with the implication that what is consumed is the "object," Nature, the so-called "natural resources," the planet Earth.

This epistemological dieresis entails an elitist anthropology that is defined by what differentiates the human being from all the rest (speciesism or human centrism). In fact, this "human being" is the white adult Western male owner, and women, children, indigenous people, Afro-descendants, as well as non-human nature become the "object" of his predatory enterprise. Therefore—and this is the third axiom of Western Modernity—, a conflictive and competitive anthropology is imposed, first against Nature, but second

25 Post-development and degrowth positions form a minority in economic discourse and are almost not taken serious by the Academy. Growth belongs to the inherent logic of capitalism to such an extent that, in the face of the breakdown of the planet, "green growth" is now being proposed as a continuation of capitalism beyond the climate crisis.
26 The *conquiro ergo sum* comes from Dussel (2013, 40 ff.). In his view, the Cartesian *cogito ergo sum* is the consequence of a previously already determining *conquiro ergo sum*, in the sense that European Modernity (including philosophical Modernity) is inconceivable without colonization and domination of the Other by the "conqueror."

also against women, and, in general, against the non-Western world. Through "objectification," the "other" becomes an object of appropriation, exploitation, and destruction, and the Western "subject" claims the exclusive right to knowledge, science, and philosophy. Economically, this anthropology (*homo homini lupus*) fosters classical capitalism and postmodern neoliberalism based on competition, exclusion, and the predation of the "other." Together with the axiom of progressivity, this kind of anthropology leads to the destruction of the environment, to all kinds of sexism and racism, and to great inequalities at global and national levels.

A fourth axiom refers to the strong anthropocentrism that dominates Western Modernity. The human being—in the figure of the white heterosexual male adult owner—is the measure of all things that must be adapted to the stated ideal. Nature serves the human being as a reservoir ("natural resources") and a field for the realization of the predatory anthropological project. If the other cannot be "anthropomorphized," any kind of "natural" nexus is cut off, and the obstacles imposed (disease, death, hunger, etc.) in a totally artificial world are to be overcome. Climate change and the recent pandemic, which are symptoms of this human hybris, are treated as "enemies" to be subjected to the will of technoscience and the narcissistic omnipotence of "denatured" man. Anthropocentrism becomes colonialism, racism, sexism, and unbridled capitalism under the Eurocentric assumption that the adult European white man best embodies the anthropological ideal.

A final and sixth axiom of Western Modernity with respect to epistemology has to do with the predominance of analysis as a tool for knowing and mastering the world. Analysis (literally: "de-composition") is based on the conviction that an "object" can be comprehensively known, by breaking it down into its parts, investigating, and describing each of them, and by putting them back together to come to full knowledge.[27] Western technoscience is broadly based on this axiom, which has produced astonishing results in the technological,

27 In the *Discours de la méthode* (1637), Descartes described this method, which was to strongly permeate Western Modernity and the concept of "science." The full title is: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* (*Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences*). Cf. Descartes 1993 [1637].

pharmaceutical, and military conquest of the planet. It is a typically masculine (in a generic and non-biological sense) and violent approach, because, if the "object" of research is a living being, the analysis leads irremediably to its death. There is not only a strong androcentrism, but also a kind of necrophilia (preference for dead objects) and an aversion against organic processes (often associated with women, nature, and indigenous peoples).

The epistemic violence of the West consists, therefore, in imposing these axioms on the rest of the planet as "universal" truths, and distorting, disqualifying, or even destroying all kinds of axioms or principles that contradict them. The same was attempted in the West with feminist and ecological thought, and continues to be done with alternatives, arising precisely from the critique of the patriarchal, capitalist, predatory, heteronormative, and anthropocentric "monoculture." The epistemicide perpetrated by the dominant Western technoscience is thus directed at both "the other knowledge" of indigenous peoples and "the subaltern knowledge" of the West, whether in the past or in the present. There is a whole history of "heterodox" knowledge throughout the history of the Western philosophical and civilizational paradigm that has been marginalized, disqualified, and finally extinguished by the dominant epistemology, especially since the European Renaissance.[28] Today, there is also a whole range of "alternative knowledge" to the hegemonic epistemology, such as complexity theories, the Gaya hypothesis, chaos theories, or the paradigms of complementarity ("The Tao of Physics").[29] All these epistemologies suffer from the stalking by the dominant epistemology with the aforementioned axioms. In the case of colonized societies, the so-called "Southern" epistemologies[30] compete asymmetrically and unfairly with the power of Western technoscience.

28 For attempts to recover these subterranean streams in the history of Western Philosophy, see: Fornet 2004; Callahan 2020.

29 Capra 1975. On chaos theories cf. Solé 2001; on complexity theory cf. Morin 2007 [1990]; on the Gaya hypothesis cf. Lovelock 2000.

30 Cf. Sousa Santos 2014 [2009].

3. Epistemicide as philosophicide: the case of Andean Philosophy

In the case of *Abya Yala*'s indigenous knowledge and wisdom, the epistemicide committed during the colonial period has been perpetuated to the present day. Denial, exclusion, marginalization, and, above all, ignorance have driven ancestral cosmo-spirituality,[31] religiosity, culture, and philosophy completely underground. And what remained of it was branded by the representatives of Western knowledge as "myth," "backwardness," "heresy," and "barbarism." In the religious sphere, attempts were made to eradicate every trace of pre-colonial religion and rituality, but to no avail. In the field of science and technology, the high level of knowledge and technology of the Inca Empire and other precolonial societies was simply ignored. And regarding philosophy, the Western definition itself eliminated from the outset any possibility of there being "philosophy" in *Abya Yala*. It was imported from Europe, and America has since then—according to Hegel—devoted itself to faithfully copying the European currents and schools of the day.

This colonial conception found what was presupposed: a "barbaric" people, uncivilized, irrational, without philosophy or law, without morals or thought, as, for example, the Spanish historian and theologian Juan Ginés de Sepúlveda claimed in his work *Democrates Alter*.[32] According to the Western definition, "philosophy" is an exclusive product of the Western spirit, as Hegel in the 19th century and even Heidegger in the 20th century emphatically reaffirmed. This

31 I prefer the notion "cosmo-spirituality" over "worldview," which is an invention of European cultural anthropology that underlines the dominance of the sense of sight as it has dominated Western "theoretical" (*theorein*: "to see") thinking. Moreover, the notion of "spirituality" suggests that it is something integral and integrative, a praxis and some knowledge at the same time.

32 "He compares these endowments of prudence, ingenuity, magnanimity, temperance, humility and religion of the Spaniards with those of those little men in whom one can hardly find traces of humanity, who not only lack culture, but who do not even use or know letters nor preserve monuments of their history, but a certain obscure and vague memory of some facts recorded in certain paintings, lack written laws, and have barbarous institutions and customs." Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1572/3), Spanish historian and ecclesiastic, chronicler of King Charles V, took the opposite position in the controversy with Bartolomé de las Casas on the legitimacy of the Conquest and the subjugation of the "Indians" as slaves. The quote of Sepúlveda is from: Pereña 1992, 209.

definition includes textuality, individual authorship, exclusionary binary logic, institutionalization, and systematization of thought as essential presuppositions for it to be recognized as "philosophy." And, according to colonial criteria, indigenous knowledge lacked all these characteristics, so the verdict was clear: *Abya Yala* does not have and does not produce philosophy.

But this appreciation has to do with the "axioms" of dominant Western thought and a systemic blindness to other kinds of thought and knowledge. Andean cosmo-spirituality or philosophy is not in line with these founding principles of Western Modernity, indeed: it is totally incompatible with them. But this does not mean that it was and is not a valid way of thinking and an alternative to the supposed "universality" and absolute validity of Western technoscience. It is an "other" philosophy based on another kind of epistemology, ontology, logic, and anthropology. The dominant epistemology of the West tried and still tries to disqualify Andean Philosophy as mere "cosmovision," "spirituality," "mythology," or, at best, as a kind of "philosophical folklore," but in no way as "philosophy" as such. This is a concrete example of epistemicide—or more precisely: philosophicide—perpetrated due to a lack of awareness of one's own contextuality.

Comparing the founding "axioms" of modern Western Philosophy, which have become unquestioned and declared universally valid, with the deeper intuitions of Andean Philosophy, we can see at the same time the great differences between the two as well as the restricted validity and importance of the former. Philosophical otherness or alterity renders philosophical sameness, in this case hegemonic Western Philosophy, relative and contextual. In comparison to the first axiom of the West—the linearity, continuity, and progressiveness of time—, Andean Philosophy upholds the principle of temporal cyclicity. This implies that the supposed direction of time is not unique, from past to future, from *Alpha* to *Omega*, but can be reversed and oriented in the opposite way, from future to past. The cyclicity of time includes temporal periods (cycles) that repeat themselves or are reproduced at another level, but discontinuously, with certain abrupt changes and ruptures (*pachakuti*).[33] What for the West is

33 Cf. in this respect: Estermann 2004; 2021a; 2021b. A *pachakuti* (literally: "the return of the *pacha*") is an abrupt and unexpected change in the cosmic order due to

"progress," i.e., the almost deterministic improvement throughout history, from the past to the future, for Andean Philosophy can be a regression, depending always on other determining factors of Andean *pachasophy*.[34]

That is why, in the Andes, it is rightfully said that the "future is behind" (*qhepa pacha*), and the past "ahead" (*ñawpa pacha*), without implying a value weighting. According to the cyclical conception of time, it does not run in a totally "neutral" and continuous way, but implies "qualities," such as crucial moments (*chakanas*)[35] for the change of epoch, period, or era. The abstract quantity of the clock is challenged by the quality of the temporal moments that have to do with relationality as a fundamental axiom of Andean *pachasophy*. What for the West is "progress" and "growth," for the Andes can be a threat to the cosmic balance. It is inconceivable for Andean cosmo-spirituality that there could be unlimited growth, and that this supposed "growth" could serve as a criterion for the quality of life ("progress").

The real "progress"—if one can speak in Western categories—for the Andes is to reach the ideal of "good living" (*Buen Vivir*) or "living well" (*suma qamaña*, *sumak kawsay*, *allin kawsay*),[36] which is not to be confused neither with the hedonistic ideal of Western consumerism of accumulating goods nor with the Aristotelian *eubios* of a life in the middle of two extremes. And the real "regression" consists in the damage done to the balance or harmony of the cosmic system of relationality, which happens precisely in the name of Western "progress." The unlimited economic growth of neoliberal capitalism with the accumulation of goods and services—euphemistically called "progress"—leads to the collapse of planet Earth and increases existing inequalities at global, national, and regional levels. This so-called "progress" for a minority of 10 %,

a gradual disruption of the cosmic balance. The current ecological crisis is for many Andean *yatiris* and *paq'us* (shamans) an indication of an imminent *pachakuti*.

34 As the Quechumara (Quechua and Aymara) word *pacha* can be seen as a homoeomorphic equivalent of Western "being," "pachasophy" is a homoeomorphic equivalent of "ontology" in the Western sense. Cf. Estermann 2020; especially chapter 6 "*Pacha* y *on*: ¿Equivalentes homeomórficos?"

35 A *chakana* ("bridge") is a point or space of connection between different realities, epochs, phenomena, or ontic regions. The metaphor is the Andean cross called "chakana."

36 Cf. concerning this issue: Estermann 2015; 2010a; 2010b; 2012.

whose waste and damage are "externalized," is the real "barbarism" for 90 % of the planet's population.

The second axiom of Western Modernity, the dieresis between epistemic subject and epistemic object and the subsequent metaphysical dualism, is not known in the Andean context. Much like Hindu non-duality (*advaita*), Andean Philosophy does not distinguish between a rational autonomous knowing subject and an irrational dependent known object. The relations are not one of mutual exclusion or contradiction, but of complementarity, reciprocity, and correspondence. Everything can be an epistemic "subject" of knowledge or an axiological "subject" of action, whether human or non-human, rational or irrational, profane or sacred. Non-duality prevents a *diastasis* between a rational human reality (*res cogitans*) and an irrational non-human reality (*res extensa*). Human being and Nature, the rational and the emotional, the living and the inert, the intelligible and the unintelligible form a pachasophical unity characterized by "polarities" and "parities," but not by exclusions, contradictions, and dualisms. Andean epistemology is holistic and integrative; it includes aspects of ritual, collective memory, "natural" memory (as in the theories of transcultural physics: water, earth, hills have memory), intuition, and emotionality. As in the Andean world everything has "life" (panzoism), everything also has knowledge and is the bearer of knowledge.

With respect to anthropology, Andean *runasophy* (or *jaqisophy*)[37] holds that the human being is first and foremost a relational being, a *chakana*, i.e., a "bridge" in all senses. He or she is neither a substance nor the coincidence of two incommensurable substances (Descartes), but a relational being (*chakana*) that guarantees or makes impossible the vital flow of relationality. Therefore, the human being is not defined by the "identity" in difference to the others, whether human or non-human, but by the "function" he or she fulfils or does not fulfil in the set of relations. The human being is not primarily a competitor and "wolf" to others, but a complement, helper, caretaker (*arariwa*), and facilitator. This is an anthropology of solidarity and not of selfishness. "Identity"—if we can speak in Western terms—does not consist neither in autonomy or even autarchy nor in competitive opposition and difference with

37 *Runa* in Quechua and *jaqi* in Aymara refer to the "human person."

respect to the other, but in relationality concretized in social ties (as in the Andean couple or the *jaqichasiña*).[38] The selfish and competitive anthropology that forms the basis of the capitalist economic and nationalist political model is, for the Andean Philosophy, absolutely harmful and self-destructive.

In contrast to modern Western anthropocentrism, Andean Philosophy is cosmocentric or biocentric (in indigenous terms: pachacentric), i.e., the measure of everything is not the human being, but the cosmos in its relational structure that forms a kind of organism. Western Philosophy has not always been anthropocentric, but onto- or theocentric, depending on the context and the time. But from the European Renaissance onwards, there was a strong push towards the radicalization of anthropocentrism, not only due to "the Copernican turn," but also thanks to imperialism and colonialism of the European powers. There is a very clear link between the colonial enterprise and the return to anthropocentrism in the sense of the human ideal embodied by the white heterosexual adult male owner. The world is ordered and changed according to his parameters, human and non-human "otherness" (Nature) is molded, until it is completely adapted to the civilizational enterprise of Western man, which includes colonialism and neo-colonialism.

For the Andes, the human being fulfils a "function" in the totality of the ordered cosmos (*pacha*), but is neither its measure nor its final goal. Life (*kawsay*, *qamaña*) is not "biological," and therefore is not restricted to "living" beings (in the Western sense), but extends to all beings, which are part of the encompassing relationality. Life and relationship are intimately linked: without relationship, there is no life, and without life, there is no relationship. The human being feels part of the network of relationships at the level of life cycles, agriculture, meteorology, history, and the (astronomical) cosmos. Therefore, the destruction of the environment or the great inequalities and injustices on a global level are an attack on oneself; when a natural habitat is destroyed, something of me is destroyed; when people suffer from hunger, discrimination, and injustice, I suffer from it too. In an interconnected world, there is no

38 This Aymara word containing the notion *jaqi* ("human person") refers to Andean marriage and literally means "to make each other a human person." It means that the individual as such is not a full person, but becomes one in and through relationships.

such thing as an isolated self or civilization. The salvation of the planet Earth (*Pachamama*) is at the same time my salvation, and its destruction is my destruction. Modern Western anthropocentrism is, for Andean Philosophy, a short-sighted and suicidal attitude.

This leads to the questioning of the fifth "axiom" of Western Modernity, the predominance of the analytical method in the description, understanding and manipulation of the world. For this conception, the whole is the sum of its parts, and by knowing these, the whole is known. For the Andean world, the whole (*pacha*) is much more than the sum of its parts. The model for the analytical spirit in the West is the machine that later becomes the computer and Artificial Intelligence, all based on the exclusionary binary logic of "truth" and "falsehood," 1 and 0, efficiency and effectiveness, cause and end, input and outcome. The analytical spirit has as its ideal the inert and dead cosmic and cybernetic mega-machine that functions perfectly. The ideals of Western Modernity could be better realized without the "hindrance" of living beings; the weakness of an ideal free market is the human being, because he or she gets sick, dies, is born, is driven by emotions, and maintains relationships of friendship and love. Capitalism would function at its best without human beings; therefore, it is, at its core, necrophile.

Andean Philosophy proposes another type of method for understanding, describing, and shaping reality. It is a holistic-synthetic method that is guided by the model of the organism and not of the machine. An organism (*pacha*) cannot be broken down (analyzed) into its parts (organs, cells, etc.) without dying. Analysis is a very powerful tool, but it is invasive, violent, and necrophile, as well as representing the masculine ideal of domination over everything that escapes its exclusionary binary logic. The Andean representational-symbolic understanding is more gynophilic and "caring";[39] it does not attack life, but enters the search for the secrets of life in an empathetic, sympathetic, and

39 The "sexual" meanings in Andean Philosophy do not have to do with the biological, but are cosmic or pachasophical categories. The supposed Andean "gynephilia" does not refer to a preference for the feminine, women, or even matriarchy, but to characteristics that are associated more with a feminine way of being and acting, without cementing gender roles. The Andean division of labor is oriented, for example, by cosmic complementarity and not by patriarchal parameters.

compassionate way. To put it in a very polemical and exaggerated way: for the West, to know is to dominate, for the Andes, to know is to love (even in the biblical sense).[40]

4. Challenges for the future of Intercultural Philosophy

After more than three decades, Intercultural Philosophy is facing major challenges. Today's world is less inclusive, inequalities and disparities between the global North and South are deepening, monocultural and even culturocentric attitudes are again on the rise, racist, sexist, and homophobic exclusionary positions are once again establishing themselves in supposedly consolidated democracies, the pandemic has revealed the true intentions of authoritarian or even fascist sectors and the profit motive of pharmaceutical companies, and climate change introduces new global and regional injustices. The dream of a dialogical and polylogical interculturality seems to have moved further away from realization, so much that its advocates are in danger of becoming the useful fools of the system or of being considered incorrigible romantics. All this does not mean that this vision or utopia must be abandoned or that interculturality as a path to a better world must be renounced, but it invokes another (self-)critical turn.

The "world-system"[41] still sells itself as a successful model of "progress" and "development," while it shows its ugly face of inhumanity, authoritarianism, and barbarism to the "others," those excluded from the benefits of an uncontrolled

40 When I speak of "the West" in a general way, I mean a type of civilization and a philosophy of an "ideal type" (*Idealtyp*), and not of something that was always the case; the same is with the concept of "Andes." Francis Bacon's motto that knowledge is power sums up the dominant conception of Western Modernity, even if there were always deviant positions (romanticism, dialogical philosophy, existentialism, etc.). The "Andes" are not homogeneous either, nor are the different Andean philosophical positions. However, there are common characteristics, such as a holistic, relational, gynophilic, and vital epistemology.

41 World-system theory was coined by Immanuel Wallerstein and developed by authors, such as Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Samir Amin, André Gunder Frank, and Giovanni Arrighi, and serves as a model for analyzing power at the global level. Wallerstein sees the "world-system" as a series of mechanisms that redistribute resources from the "periphery" to the "center" of the empire. Cf. Wallerstein 2004.

and highly toxic capitalism.[42] In the eye of the hurricane, everything seems "normal" and absolutely calm; stock markets continue to rise, and the number of billionaires grows in an absolutely perverse way, while poverty deepens, hunger is on the rise, repression increases, and the environment deteriorates at a chilling speed. Most of the global population is not in the eye of the hurricane, but is being mercilessly swept along by its whirlwind. In fact, the real "barbarism" occurs in the so-called "center," and the so-called "progress" is nothing but the temporary consequence of harmful and catastrophic externalities.[43] But little by little, these outlaws are knocking on the doors of the castles and bunkers of a kleptocratic elite like boomerangs, in the form of migrants and refugees, floods and droughts, fires and pandemics. That the desperate want to escape into space is only the clearest consequence of the prevailing save-yourself-attitude.

How to do Intercultural Philosophy in such a context? How to continue to bet on the ideal of dialogues and polylogues in symmetrical conditions? How not to be a dissident voice coopted by the hegemony of the discourse of "progress" and "development"? Or, in other words: how not to fall into the trap of being a "useful fool", as Levinas warned in the "Introduction" to *Totality and Infinity*?

The first danger in adopting an "intercultural" stance today is to be identified with a *light*, culturalist position that does not really challenge the hegemonic system, but rather oils it. As I said before, the discourse of "interculturality" has already become a part of the economic, political, and media elite, even if in a totally different sense than what a critical Intercultural Philosophy intends to be. Therefore, the issue of power, asymmetries, coloniality, hegemony, etc., must be

42 An excellent book on the "externalization" of the damage, surplus, and waste of the successful Western model to the global South is Lessenich 2016. The title of the German edition *On the Other Side of the Flood: The Externalization Society and Its Price* alludes to the motto of a generation of waste: *après nous le déluge* ("after us, the flood"), but places it in the present, in different "worlds."

43 One of the characteristics of late capitalism is that it "externalizes" its toxic waste, socializes its losses, and privatizes its profits, so that the axiom of "the invisible hand" that makes the long-term extension of the wealth of the few to the whole world a reality is refuted by the facts themselves. As in "classical" colonialism, capitalist neo-colonialism relies on surplus populations and the "progress" of an exploiting minority.

(re-)introduced into the philosophical efforts to imagine a more just and inclusive world. For philosophy, the issue of "power" must be translated above all in terms of epistemic violence (including philosophicide), but also in terms of domination and liberation, as Liberation Philosophy puts it. Intercultural Philosophy cannot refrain from a critical and profound analysis of the global landscape, and must call asymmetries and inequalities by their names. I believe that Latin America offers a whole potential for such an analysis, which does not necessarily have to be (neo-) Marxist, but which is an analysis at the level of the system.

Second, it should be noted that the Academy has not really abandoned its Eurocentrism or Western centrism, despite certain adjustments and awareness-raising. Even in Latin America, *Abya Yala* is for many philosophers nothing more than a romantic whim of a few, but not a challenge to deconstruct the still Eurocentric matrix of philosophical endeavors. Epistemic violence in the academic world remains strong and widely accepted. A thorough revision of the curricula of philosophy in universities, the decolonization of the educational system, and the interculturalization of academic discourses and standards are indispensable and urgent. However, the real conditions for such changes are adverse; education and training have become a business, knowledge is driven by profit and titles by power. However, it is necessary to insist on the high degree of epistemic violence that prevails in a large part of Latin American—but also Asian and African—universities and institutes of higher education, including philosophy courses.

Third, we need to think in the form of intersectional thinking, including issues of gender discrimination (sexism), ethnicity and skin colour (racism), sexual orientation (homophobia), social class (classism), religious stance (fundamentalism/extremism), and political dissent in the intercultural discourse. The "cultural" theme intersects with issues of "coloniality," "neoliberalism," "climate change," and economic and social inequalities. It is a fact that people of color and women belong significantly more to the poor, marginalized, and politically excluded and are victims of discrimination and the consequences of climate change. The "culture" marker has economic, political, and media repercussions.

In Latin America, the issue of "(de-)coloniality" is, fourth, of particular interest and importance. Many forms of inequality and injustice, discrimination

and exclusion have to do with "colonial" and "neo-colonial" structures and mentalities, which are reproduced in political, economic, legal, and educational systems and which entail epistemic violence at the level of the symbolic and academic. *Abya Yala* has become fashionable in circles of an academic elite, but without changing the foundations of a Western centrism that is still very strong; this can be seen especially in the context of the social sciences and philosophy. The change of terminology from a Eurocentric notion, such as "Latin America," to an indigenous one, such as *Abya Yala*, is no guarantee for a decolonial and inclusive mentality. The danger of allowing oneself to be coopted by the reigning world-system and naively defending a *light* "interculturality" remains. And "barbarism" continues to be sold as "progress," "development," and "modernity."

Bibliography | Bibliografija

Bidaseca, Karina, and Vanesa Vázquez Laba. 2011. *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron. 1970. "Fondements d'une théorie de la violence symbolique." In *La Reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement. Vol. 1*, ed. by P. Bourdieu and J.-C. Passeron, 15–85. Paris: Edition de Minuit.

Callahan, Gene, and Kenneth McIntyre (eds.). 2020. *Critics of Enlightenment Rationalism*. Berlin: Springer.

Capra, Fritjof. 1975. *The Tao of Physics*. Boulder: Shambhala Publications.

Castro-Gómez, Santiago. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro." In *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* ed. by E. Lander, 145–161. Buenos Aires: CLACSO.

Castro-Gómez, Santiago, and Ramón Grosfoguel (eds.). 2007. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Descartes, René. 1993 [1637]. *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences*. https://www.gutenberg.org/files/59/59-h/59-h.htm. Accessed: January 23, 2024.

Dotson, Kristie. 2011. "Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing." *Hypathia* 26 (2): 236–257.

Dussel, Enrique. 2003. "Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación." *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural* 5 (1-2): 47–64.

---. 2013. *Der Gegendiskurs der Moderne: Kölner Vorlesungen*. Vienna: Turia.
Estermann, Josef. 2004. "¿Progreso o *Pachakuti*? Concepciones occidentales y andinas del tiempo." *Fe y Pueblo. Segunda época* 5: 15–39.
---. 2010a. "'Caminar al futuro, mirando al pasado': Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural." *Caminar* 12: 5–18.
---. 2010b. "Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir. La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental." In *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*, ed. by Ministerio de Medio Ambiente y Agua, 63–78. La Paz: MMAyA.
---. 2012. "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay*/*suma qamaña* andino." *Polis. Revista Latinoamericana* 33 (11): 149–174. DOI: 10.4000/polis.8476
---. 2015. *Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino.* Quito Abya: Yala.
---. 2020. "Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural." *Concordia* 77: 81–100.
---. 2021a. "La pandemia del coronavirus como *pachakuti*: Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina." *Poliedro* 2 (5): 18–30.
---. 2021b. "Pachakuti – una nueva Tierra y un nuevo Cielo." In *Agenda Latinoamericana Mundial 2021*, ed. by J. M. Vigil and P. Casaldáliga, 44–45. San Salvador: Agenda Latinoamericana.
Fanon, Franz. 1968 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
Ferguson, Niall. 2011. *Civilization: The West and the Rest*. London: Allen Lane.
Fornet-Betancourt, Raúl. 2004. "Por una nueva filosofía popular." In *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ed. by R. Fornet-Betancourt, 115–128.
---. 2017. "¿El movimiento antiimperialista en América Latina: Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?". In *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, ed. by R. Fornet-Betancourt, 77–119.
Grupo de Estudios Sobre Colonialidad (GESCO). 2012. "Estudios decoloniales. Un panorama general." *KULA: Revista de Antropología y Ciencias Sociales* 6: 8–21.
Hall, Stuart. 1996. "The West and the Rest: Discourse and Power." In *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, ed. by S. Hall *et al*., 184–228. Malden: Wiley-Blackwell.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1979 [1837]. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke in zwanzig Bänden. Vol. 12*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Lessenich, Stephan. 2016. *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Berlin: Hanser.
Levinas, Emmanuel. 1977 [1961]. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
Lovelock, James. 2000. *Gaia: A New Look at Life on Earth.* Oxford: Oxford University Press.

Maldonado, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto." In *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. by S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, 127–168. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mall, Ram Adhar. 1995. *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Morin, Edgard. 2007 [1990]. *Introduction to Complex Thinking*. Porto Alegre: Sulina.

Pereña, Luciano. 1992. "El proceso a la conquista de América." In *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, ed. by L. Robles, 193–222, Madrid: Trotta.

Pérez, Moira. 2019. "Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable." *Revista de Estudios y Políticas de Género* 1: 81–98.

Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad." *Perú Indígena* 13 (29): 11–20.

---. 1998. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina." *Anuario Mariateguiano* 9 (9): 113–122.

---. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." In *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. by E. Lander, 201–246. Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, Eduardo, and Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.

Rodríguez, Rosa María. 1989. *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna*. Madrid: Anthropos.

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. London: Penguin Books.

Solé, Ricard, and Susanna Manrubia. 2001. *Orden y caos en sistemas complejos*. Barcelona: Universidad Politécnica de Cataluña.

Sousa Santos, Boaventura de. 2014 [2009]. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. London: Routledge.

---. 2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Don Bosco.

---. 2010b. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural.

---. 2017. *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Ediciones Madrid: Morata.

Spivak, Gayatri. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by C. Nelson and L. Grossberg, 271–313. Basingstoke: Macmillan.

Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.
Yousefi, Hamid Reza. 2005. *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.12
UDC: 130.2:165.721

A Phenomenological Explication of Cultural Difference

With Reference to the Cultural Situation in Taiwan

Chung-Chi Yu

Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University, Lien-hai Road 70, 80251 Kaohsiung, Taiwan

ccyuster@g-mail.nsysu.edu.tw

Abstract

In an age when it has become commonplace to encounter cultural differences, the problem of the latter deserves our close attention. With the help of phenomenology, the paper manages to illuminate the meaning of cultural difference. Beyond that, the paper wishes to show that phenomenology may also provide us with a solid ground, such that we can handle cultural difference in the face of the challenge of nihilism. The first part of the contribution is dedicated to a brief review concerning the question how

the problem of cultural difference has been hinted at in the thoughts both of Husserl and Schutz, and how it was overlooked by both of them. As next, the paper deals with the concept of appresentation, in order to see how it was originally developed in Husserl and then transformed by Schutz. The last part lays out the twisted experience of cultural difference displayed in the novel *Orphan of Asia*; within it, Nietzsche's ideas of nihilism are introduced, in order to evaluate how to face cultural differences appropriately.

Keywords: cultural difference, nihilism, Husserl, Schutz, appresentation.

Fenomenološka razlaga kulturnih razlik. Z upoštevanjem kulturne situacije na Tajvanu

Povzetek

V času, ko je srečevanje s kulturnimi razlikami postalo nekaj običajnega, si tovrstna problematika zasluži podrobnejšo pozornost. Članek poskuša s pomočjo fenomenologije osvetliti pomen kulturne razlike. Obenem želi pokazati, da nam fenomenologija lahko zagotovi tudi trdno podlago, na kateri lahko kulturno razliko obravnavamo spričo izziva nihilizma. Prvi del mojega razglabljanja je namenjen kratkemu pregledu, kako je bil problem kulturne razlike nakazan v Husserlovi in Schutzevi misli in kako sta ga oba spregledala. V nadaljevanju se ukvarjam s konceptom aprezentacije, da bi ugotovil, kako je bil prvotno razvit pri Husserlu in kako ga je nato preoblikoval Schutz. Zadnji del predstavlja izkrivljeno izkušnjo kulturne razlike, kakor je prikazana v romanu *Azijska sirota*; v njem obravnavam Nietzschejeve ideje nihilizma z namenom ocenitve, kako se lahko ustrezno soočamo s kulturnimi razlikami.

Ključne besede: kulturna razlika, nihilizem, Husserl, Schutz, aprezentacija.

1. Introduction

Before taking up the issue of cultural difference in phenomenology, let me discuss briefly the cultural situation of Taiwan.

In the novel *Orphan of Asia*,[1] the author Zhuoliu Wu reveals the cultural situation during the colonial period between 1895 and 1945 by describing the life story of the protagonist called Hu Tai-Ming. The novel relates that no matter how much Tai-Ming moves around between Taiwan, Japan, and China he suffers from depressions of all kinds. In Taiwan, he witnesses the unequal treatment between the Japanese and the Taiwanese people; in Japan, he was discriminated by the Chinese students who study in Japan; his first stay in China ends up with the tragedy of being imprisoned, and ironically only thanks to his avowal to Japanese citizenship he is able to escape the danger. The second stay in China during the Second World War makes him witness the unbearable sufferings of the Chinese people. His final stay at home compels him to confront the exploitation by the colonizers and the absolutely absurd movement of imperialization.

Tai-Ming hopes to lead a humble, normal life. But it just seems hardly achievable, insofar as the historical environment demands that he has to disguise himself from time to time and he has to be ready to make compromises to this demand. The entangled situation, which is a twisted experience of cultural difference, culminates in the scenario, when he escapes from the prison in Nanking to flee to Shanghai, and notices that his friend remarks unwittingly about how Taiwanese people are stuck between China and Japan, without being trusted by both sides:

> […] you have nothing to do against the historical trend, even if you are willing to contribute yourself to help, you are not trusted, they even suspect you to be a spy, viewed as such, you are no less than an orphan. (Wu 2005, 211–212.)

1 *Orphan of Asia*, written by Zhuoliu Wu, was finished in the year 1945, shortly before the end of the Second World War. First published in Japanese in 1956, it was later translated into Chinese and published in Taiwan in 1962. The English translation was published in 2005.

Tai-Ming's experiences in China reveal that Taiwanese people are not only the orphans of Asia, but also oafs on earth. Due to the Japanese colonization, Taiwanese people are no longer genuine Chinese, they become untrustworthy for the Chinese people.

The symbolism of the orphan, indicating Taiwan's situation being stuck between China and Japan, is not only true for the colonial period, but is also true for the current period, as long as we witness that the cultural characteristic of Taiwan remains unclear even today. Looking back at history, through the colonization of Japan from 1895 through 1945, Taiwan had been a place constructed after the model of modern Japan, but after the Chinese nationalist party KMT came or retreated to Taiwan in 1949, the whole island was transformed into Chinese style, at least at the surface level. In the 1960s, the island claimed itself to be the genuine representative of the Chinese tradition. But as time goes by, after losing the representative of China in the United Nations in 1971, the island turned out to be neither Japanese nor Chinese. Culturally speaking, both the Chinese and the Japanese cultures have had a strong impact on Taiwan, and additionally, the West has also exerted influence on the island. The result is that the cultural profile of the island remains unfortunately not very clear.

Given the harsh situation, viewed from a different perspective, the Taiwanese people are free to shape a new culture with a large abundance of resources. In a word, there is no other place in the world like Taiwan, which would be situated more in a nihilistic vacuum, and which would have a better opportunity to demonstrate its creativity. Using the language of Nietzsche, one could say that, although Taiwan suffers from passive nihilism, it nevertheless has very good chances to turn the nihilism from a passive to the active one (Nietzsche 1988, 350 f.).

Now, let me return to the issue of cultural difference. The question of cultural difference has never been the main topic in phenomenological thinking, nevertheless it is not alien at all to some phenomenologists. Husserl, for example, dealt with the problem of cultural difference implicitly by distinguishing the home-world from the alien-world (Husserl 1973, 613).[2]

2 See also Steinbock 1995.

Schutz, on the other hand, when clarifying the notion of life-world, also involved cultural difference in his theory. However, none of them have viewed it as an issue or explicitly explored its meaning, since for Husserl, the one world (*die eine Welt*) underlies the different home-worlds, and for Schutz, universal symbolism lays the common ground for different life-worlds. We see that they both are more concerned with what is common among cultures and leave the problem of cultural difference unnoticed in their thinking. In the light of all this, the question should be raised: How can the explication of cultural difference be construed in phenomenology?[3]

In order to treat this problematic, the first part of my exposition is dedicated to a brief review regarding the question how the problem of cultural difference was hinted at in the thought of Husserl and Schutz and how it was overlooked by both of them. The second part deals with the concept of appresentation, in order to see how it was originally developed in Husserl and then transformed by Schutz. The last part lays out the twisted experience of cultural difference displayed in the novel *Orphan of Asia*; within it, Nietzsche's ideas of nihilism are introduced, in order to evaluate how to face cultural differences appropriately. The paper holds that phenomenology not only helps to illuminate what cultural difference means, but also provides us with a solid ground to deal with cultural difference in the face of the challenge of nihilism.

2. Life-world: universal or culturally different?

Husserl's discussion of cultural difference is, as indicated above, implicit in his distinction of the home-world and the alien-world. The notion of home-world, scattered around in *Husserliana XV*, refers to the normal life-world of

3 Dealing with cultural difference philosophically means that I am not concerned with the differences between particular cultures, such as the Chinese culture and the European culture, and how they differ from each other, for example, with respect to family structures or clothing styles. Inquiries of that sort belong to cultural anthropology, social psychology, or cultural psychology. Besides, what I understand to be cultural difference does not only refer to the great cultural traditions like those of China and Europe. I follow Alfred Schutz in holding that cultural difference also exists between different social levels, such as the subcultures of the adolescence and of the old age, between the working class and the businesspeople. Cf. Schutz 1962, 350 f.

the "homecomrades." Normality is the result of tradition, which formulates itself from generation to generation, so that generativity (*Generativität*) is the key notion in the Husserlian descriptions both of the home-world and the alien-world. The alien-world is thus understood as the world, with which the homecomrades have no common tradition, that is, no common forerunners through generations (Husserl 1973, 431 f.). Since tradition and history shape cultural characteristics, the difference between home-world and alien-world can be logically viewed as a difference in culture. From the standpoint of a home-world, an alien-world is different.

Now, how does Husserl conceive of cultural difference? He deals with it by introducing the idea of the one world (*die eine Welt*). According to Klaus Held, this "one world" is constituted in the same way as the intersubjectivity that is clarified in the fifth of the *Cartesian Meditations*. Just as the other subject (*alter ego*) is to be recognized through his body, especially through the similarity of his and my bodies, so is the forerunner of the other cultural world recognizable through basic human phenomena, such as birth and death. The experience of primal generativity (*Urgenerativität*) creates, so to speak, the bridge between culture and culture.[4] Theoretically, the relation between the one world and the different home-worlds is analogous to the identity pole (*Identitätspol*) of the intentional object and all its different perspectives (*Abschattungen*). Since the basis of the synthesis of all of the divergent perspectives lies in the identity pole of this object, the one world is a "self" that functions among all the different home-worlds. Additionally, since the identity pole of an intentional object is an idea, which can be reached only by way of idealization, the one world is also an idea.[5] As far as it

4 Cf. Held 1991, 323. Held stresses that the alien-world is that, to which the homecomrades of a certain home-world cannot get direct access. Only through analogical association, in this case through primal generality, is the alien-world to be reached. In this sense, the home-world is constitutive of the alien-world. Anthony Steinbock understood Husserl differently with regard to this point; he holds that home-world and alien-world are co-constitutive (Steinbock 1995, 179). I am not yet in the position to judge, whether his interpretation is closer to Husserl's than that of Held; I find however that his idea is similar to that of Waldenfels who spoke of "Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt" (Waldenfels 1993).

5 Cf. Husserl 1973, 181 f. In Held's interpretation, this one world remains a cultural

can be determined, this was Husserl's point of view on the subject of cultural difference.

Schutz, on the other hand, integrated cultural difference as part of his theory of the life-world. Based on his concern to lay the foundations for the social sciences, he first conceived of life-world as the world of praxis and sociality. In his later writings, due to his increasing awareness of the significance of culture, he reformulated life-world as the practical, social-cultural world (Yu 1999, 159–172). For Schutz, every experience in the life-world is loaded with cultural significance that is revealed in an obvious way, for example, by way of evaluations, and every social-cultural group is necessarily segregated from alien groups by forming its solitary cultural norms. Every life-world is accordingly different from one another because of cultural differences.

Schutz did not exaggerate the differences between cultures, because he spoke of universal ideas almost in the tone used by Husserl. He introduced the concept of "universal symbolism," which he described as follows:

> Everywhere we find sex groups and age groups, and some division of labor conditioned by them; and more or less rigid kinship organizations that arrange the social world into zones of varying *social distance*, from intimate familiarity to strangeness. Everywhere we also find hierarchies of superordination and subordination, of leader and follower, of those in command and those in submission. […] There are everywhere, moreover, cultural objects, such as tools needed for the domination of the outer world, playthings for children, articles for adornment, musical instruments of some kind, objects serving as symbols for worship. (Schutz 1964, 229.)

home-world in spite of its character of universality. It is one cultural world among many others. The consequence of this interpretation is that this universal world is both universal and concrete. This confusion of Husserl's theory of life-world is also comparable to the one resulting from his definition of life-world both as ground and horizon (see Luhman 1986, 177).

Evidently, Schutz thinks that a universal cultural ground exists in all human societies, despite the cultural differences.[6] This universal ground is common to all sociocultural worlds, because it is rooted in the human condition.

Schutz's position concerning life-world and cultural difference was ambiguous. On the one hand, he spoke emphatically of the importance of cultural difference for the life-world; and on the other hand, he appealed to some ideas of cultural universals. In any case, he obviously shared with Husserl the thought that there exists a universal ground for all cultures. This being the case, Schutz neglected the theme of cultural difference, too.

3. An elaboration of cultural difference through appresentation

In order to explore cultural difference in phenomenology, particularly by continuing the basic tendencies of both Husserl and Schutz, we may raise the question of what is specific to appresentation in this context and how this phenomenological concept is applicable to the problematic of cultural difference.

In the situation, in which two things are completely identical, such as "2" and "2," there is no difference. At the other extreme, if two things have no connection at all, for example, "two kilos" and "blue sky," there is simply no sense in talking about difference. We assume, therefore, that difference is difference, only when two or more distinctive items are compared against a common background, and so appresentation can be used well to explain cultural difference. We have seen that appresentation is coupled with presentation, and together they make a "functional community" (*Funktionsgemeinschaft*). Presentation (in Schutz: "the appresenting item") is common to all human beings, in spite of all kinds of cultural differences, whereas appresentation (in Schutz: "the appresented item") is apparent only to a certain culture. The color red, for example, can be universally perceived, but this color may not have the same meaning or evaluation in different cultures. For the Chinese, this color signifies delight or joyfulness,

6 Lester Embree developed a similar scheme called "basic culture" that is "below that of categorical forms, common-sense constructs, and thinking or interpreting, and above that of the sensuous perceiving of natural things" (Embree 2002, 88).

whereas in another tradition this color may be associated with blood and is therefore frightful rather than delightful. Every perception has its cultural significance, as Gurwitsch put it (Gurwitsch 1974, 20, 143). But the cultural meaning or valuation is different from culture to culture. In the eyes of the Chinese, the color red would mostly be coupled with a positive value, but would not necessarily be so for an American person. A religious symbol, a cross, for example, would stimulate the feeling of holiness for a Christian, but no such feeling would be aroused in a Buddhist. But does it follow that the Chinese and the American perceive different colors, and that the Christian and the Buddhist perceive different figures? To insist that they do would be ridiculous.

The case can obviously be better explained, if we say that, at the level of bare perception, they share something in common, whereas at the cultural level, they have different interpretations. Or put in the phenomenological terminology, their appresentational references (in Schutz: "appresented references") are different, whereas the presentation (in Schutz: "appresenting item") is the same. By using the perception of Persian calligraphy to describe this situation, Schutz asserted:

> A calligraphic ornament (for example, a Persian manuscript of a verse from the Koran) is, for those of us who can't read Persian, apperceptually and only apperceptually perceived as a pattern of this and that ornamental configuration, perhaps in addition as the stylized letter of a language unknown to us, perhaps in addition as belonging to Arabic. But no pairing to an "appresentational" or "referential scheme" has occurred. (Grathoff 1989, 236.)

Schutz explained that everyone is more or less an expert in a certain field, because he and a few like him own certain knowledge that most other people do not share. This is because of the specific personal background. If a person is educated as a medical doctor, they would be accustomed to looking at the human body from a medical viewpoint. They have knowledge, to which non-medical people have no direct access. But they have a professional circle, and within this circle they may feel "at home" with respect to knowledge, that is, they can communicate with these people more easily. Now, the same

happens to the mutual relationship between different cultural circles. Every culture has its own traditions, according to which some historical events are highly appreciated. They celebrate festivals that are absent in other cultures. Such things belong to the stock of knowledge that is commonly shared by the members of this culture, but that is alien to strangers. Many things, many value-systems are so natural to the related members that they may not seem to be cultural anymore. Is the cultural not also natural, and is the natural not always culturally interpreted, as Merleau-Ponty suggested?[7] We only need to take into consideration that every river has its name and every mountain as well. But maybe they seem to be so natural that people forget these phenomena are nevertheless still cultural and, moreover, that they are different from culture to culture. In fact, no culture can claim that its way of valuation and of course appresentation is universally valid. Husserl was also aware of the relative value of every cultural world, which he also named the "concrete life-world" (Husserl 1976, 136). But he reminded us of the fact that, however different cultural interpretations are, all human beings are nevertheless living in the same life-world, because their perceptions remain the same. This is the common world for all. The life-world thus understood can be described as the "pre-cultural world" (Carr 1974, 195).

Some phenomenologists have found Husserl's conception of life-world to be untenable. Gurwitsch, for example, insisted that the life-world is essentially a cultural world as well as a practical world. He said:

> In the life-world we do not encounter—at least not in the first place—mere corporeal objects, pure perceptual things. […] What we encounter are cultural objects, objects of value, e.g., works of art, buildings which serve specific purposes, like abodes, places for work, schools, libraries, churches, and so on. (Gurwitsch 1974, 143.)

7 Cf. Merleau-Ponty 1962, 347 f. Merleau-Ponty expressed this point even more clearly when he said: "Moreover the distinction between the two planes (natural and cultural) is abstract, everything is cultural in us (our Lebenswelt is 'subjective') (our perception is cultural-historical) and everything is natural in us (even the cultural rests on the polymorphism of the wild Being)." (Merleau-Ponty 1986, 252.)

And also:

> Accordingly, the life-world, to which we gain access by the subtractive procedure in question, does not consist of mere corporeal objects in the sense just mentioned. On the contrary, it is a world interpreted, apperceived, and apprehended in a specific way. In a word, it is a cultural world, more precisely, the cultural world of a certain sociohistorical group, that of our society at the present moment of history. (Gurwitsch 1974, 20.)

What Gurwitsch meant by "substractive procedure" will soon be explained below. For the moment, I think Gurwitsch was right in holding that we encounter cultural objects in the daily life-world, and that all cultures differ from one another. Nevertheless, he overlooked the phenomenon of cultural difference. Is this because the issue of cultural difference is trivial and therefore irrelevant? Schutz, on the other hand, recognized this problem and had some discussions with Gurwitsch about it in the correspondence they exchanged during the 1950s. I strongly believe that, as long as we understand the life-world as a cultural world, we can never dismiss the problem of cultural difference. But how are we to interpret cultural difference at all? Ironically, the Husserlian notion of life-world might offer us some solid ground for interpretation. We have seen that without commonness between cultures we cannot appropriately talk about the experience of cultural difference. Only when we say that, for example, Chinese people and the American people perceive the same color red, can we compare how differently this color is valuated in each culture. And, as indicated above, the difference can be clarified in terms of appresentation, because appresentation is always coupled with presentation, with something that is directly perceived.

As mentioned above, there has been some criticism of Husserl's emphasis on bare perception, that is, that the perceived world is a product of abstraction and therefore artificial. Gurwitsch explained the objection as follows:

> Although a cultural object exhibits its sense as a property pertaining to it and essentially determining and defining it, an abstraction is possible through which cultural objects are reduced to mere corporeal things

> (*pure dingliche Realitäten*); and, accordingly, the life-world, originally a cultural world, becomes a world of mere things (*Dingwelt*). Though it is attained by an abstraction, the thing-world has, according to Husserl, priority with respect to the cultural world. That is, the cultural world presupposes the thing-world. That is, the cultural world presupposes the thing-world as a substratum. […] In other words, the phenomenological account of cultural objects takes its departure from the thing-world and traverses the same path as the abstraction just mentioned—but in the opposite direction. (Gurwitsch 1974, 21–23.)

It remains unclear what Gurwitsch meant by "abstraction." Was he referring to scientific abstraction? If not, then what did he mean? In this context we might take into consideration Heidegger's distinction between *Vorhandenheit* and *Zuhandenheit*, since Gurwitsch referred to it in some passages (cf. Gurwitsch 1974, 19). In *Being and Time*, Heidegger used three concepts, "conspicuousness" (*Auffälligkeit*), "obtrusiveness" (*Aufdringlichkeit*), and "obstinacy" (*Aufsässigkeit*), to explain how something useful might in the end simply turn into something for pure perception, something that is distant from our care and just shows up as something to look at. Heidegger also criticized Descartes in the same way, as the latter viewed the physical world around us as *res extensa* rather than as an intimate surrounding life-world. This way of treating objects around us is a symptom of the forgetting of Being (Heidegger 1993, 96 f.). Although Heidegger did not express it openly, it would not be unreasonable to suggest that Husserl had the same tendency, since he laid so much stress on *die vorhandende Welt*—the bare perception of objects (Husserl 1952, 186).

Now, my question is: Can the criticism of Heidegger really hold good for Husserl, concerning the latter's emphasis on bare perception? I tend to deny this way of reading Husserl, because bare perception is not a product of scientific abstraction, especially not that in objective natural sciences. We should not forget that Husserl in his transcendental phenomenology strongly disapproved of modern objective sciences and suggested a return to the life-world, the world of bare perception that has a universally intersubjective validity. Even when we follow Heidegger's distinction between *Zuhandenheit* and *Vorhandenheit*, we can see that such a criticism is not applicable to Husserl. If Gurwitsch followed

Heidegger in this respect, then we have to say that his criticism does not hold good for Husserl, either.

We may contend that in the life-world the substratum of perception is simply indispensable. According to Husserl, we must first intentionally perceive a "thing," so that we may locate a specific meaning of it, whatever that meaning is. Such a conception of perception might seem questionable in the eyes of Heidegger as well as Gurwitsch, because in a familiar milieu, we may perceive something as a cultural object without further questions. Such a situation can best be explained in the words of Embree, who put it as follows:

> Familiarity with how the world as we initially encounter it is full of cultural objects equipped with values and uses as well as belief characteristics facilitates reflecting how evidencing can justify believing, valuing, and willing. (Embree 2002, 90.)

But in the situation of encountering something unfamiliar, we are unable to catch the cultural meaning of "cultural objects" easily, even though we still perceive these objects as objects intentionally. In terms of presentation and appresentation (in Schutz: "appresenting" and "appresented"), we may say that each sociohistorical group has its own appresentational system of reference, which is not shared by its outsiders. Nevertheless, both the people of the in-group and of the out-group share the system of perception or, in Schutz's terminology, the apperceptional system.[8]

It is an obvious fact that our experience of culture today is no longer limited to a single culture. We all too often encounter things that are not easily comprehensible. Should we suggest that they are not cultural? If we recognize them as cultural, but cannot explain what functions they serve, for example, the atlatl from an ancient indigenous tribe in North America (cf. Embree 1997, 141 f.), we encounter the issue of cultural difference.[9] In such cases, I hold that

8 Schutz distinguished between apperceptual, appresentational, referential, and contextual or interpretational schemes to explain various orders involved in the appresentaional situation (see Schutz 1962, 297 f.).

9 In the article "A Gurwitschean Model for Explaining Culture, or How to Use an Atlatl," Embree offered a fictional story about a student of archaeology, digging out something, with which he is very unfamiliar. He can only describe it as "a stick of wood

the Husserlian conception of perception is more helpful than that of Heidegger or of Gurwitsch. And I believe that his phenomenological concept of appresentation can offer us a useful instrument to clarify that conception. In sum, people from all cultural backgrounds share the level of perception, they all live in the same life-world as understood by Husserl, while at the same time possessing their own appresentational schemes and living in their own life-world as understood by Schutz.

As indicated above, the life-world has a cultural aspect, not just a natural aspect. We may consent to this criticism, if our life-world experiences take place exclusively within a limited cultural circle and neglect the alternative possibilities. I mean that this kind of criticism falls short of the obvious fact that we are now living in a multicultural, transcultural, or intercultural world; and I find it meaningful to take up the Husserlian and the Schutzian position to explain our modern experiences of cultural difference.

Granted that encountering differences between cultures has become commonplace and the respect for cultural difference has been pleaded-for loudly today, the twisted experience of cultural difference that happened in the past, in particular during the time of colonialism should never be completely forgotten. As long as there exists an imperialistic attitude towards other cultures, there is the danger of falling back to the twisted experience of cultural difference. And it is exactly in this context that we need to take seriously the problematic of cultural difference and to explicate it appropriately. Taiwan, for example, is particularly in need of a proper treatment of cultural difference. For the sake of illuminating the twisted experience of cultural difference more vividly, let me resume the narrative of the novel *Orphan of Asia* as first.

less than a meter long with a small protuberance at one end" or at most "a piece of equipment of some sort from the caves." Only after inquiring about it with a professor does he come to know that it is a weapon to kill a giant bison or even an elephant (Embree 1997, 142). Even though Embree concludes that, "[a]t the same time, the student (and the reader) can be said to have begun to enter an other cultural world" (143), and remarks that, "as a cultural object, i.e., concretely, the moon of the Indians is not the moon of the British" (168), the main theme of his article remains the attempt to explain the encountering of cultural objects rather than cultural difference.

4. *Orphan of Asia* and the problem of nihilism

In *Orphan of Asia*, Wu Zhuoliu depicts the colonial situation by describing a person named Hu Tai-Ming whose life story is full of unsolvable contradictions. Hu Tai-Ming is originally a descendant of landowners who have been literate for generations. Hu Tai-Ming learns a lot of Chinese classics in a private school, through which he becomes well acquainted with the traditional Chinese worldview. Later, he visits the modern school established by the Japanese colonizers. Such an educational background constitutes a cultural tension that for Tai-Ming can never be resolved: there are endless conflicts in his mind between the worldviews introduced by the Japanese colonizers and the Chinese tradition.

After Tai-Ming finishes his learning at a normal high school, he teaches in an elementary "common school" near his hometown. There, he witnesses the unequal treatment between the colonizer and the colonized. The inequality is obvious with respect to the salary as well as the status.

In order to escape from this kind of unbearable colonial conditions, Tai-Ming makes the decision to study in Japan. Once there, he enjoys his stay very much, especially since he is no longer confronted with the kind of discrimination he suffered in Taiwan. Everywhere he goes, the Japanese people in Japan are friendly to him. However, he is bothered by another kind of embarrassment—the inferior complex of the Taiwanese people as well as the discriminative attitude from the Chinese people. As soon as he arrives to Tokyo, his Taiwanese friends suggest to him to introduce himself as someone from Fukuoka, a place in Southern Japan, because the accents of both Taiwan and Fukuoka sound alike. Tai-Ming finds this suggestion quite unacceptable, because it reveals an inferior complex. The colleague who suggests to him to disguise himself before the Japanese even suggests doing the same in the face of the Chinese people. Anyway, he "should" hide from himself as a Taiwanese, no matter where he goes.

Back in Taiwan, after his studies in Japan, Tai-Ming faces the colonial miseries just like before. For example, the sugar company means to construct a railway system, in order to transport sugar cane. They destroy the tomb of the ancestors of Hu's family, without notifying any of their members in advance. The whole family is furious about this, yet they have no chance to claim their

own rights, even when they appeal to the court. This case shows how weakly the Taiwanese people are protected by the law.

Since Tai-Ming does not create a career for himself back home on the island, he decides to go to China to try his chances there. He does have a good time during the first few years, he gets married, has a child, works as a Japanese teacher in Nanking, etc. Unfortunately, as the Sino-Japanese war is approaching, the situation of the Taiwanese on mainland becomes worse day after day. After the breakout of the war, the Chinese government becomes hostile to the Taiwanese people, many of them are arrested without any reasons. Tai-Ming, with no exception, is also under arrest. Fortunately, he is rescued by two of his former students, who drive him to the river harbor of Nanking, where a ship owned by a Japanese allows him to come aboard, because Tai-Ming explains to the owner that he has Japanese citizenship. This is extremely ironical, because Tai-Ming never considers himself to be Japanese, but in order to escape from the persecution by the Chinese government, he has to insist on his Japanese affinity. Tai-Ming's experiences in China reveal that Taiwanese people are not only orphans of Asia, but also oafs on earth. Due to the Japanese colonization, Taiwanese people are no longer genuine Chinese, nor are they genuine Japanese.

Tai-Ming's flight back to Taiwan is warmly accepted by his family. But the general situation in Taiwan is not at all better than before he left for China. The so-called *kominka* movement (皇民化運動), that is, the movement of imperialization, is at that time just at its peak. Some people are eager to change their family names into Japanese, in order to become Japanese. They are convinced that by becoming Japanese some profits may be gained, for example, their children may have the opportunity to visit better schools. Without showing loyalty to the Japanese, they become disadvantaged.

Tai-Ming finds this is a big tragedy, but under the colonial situation, he cannot but put up with all these happenings. As Japan is more and more involved in war, Tai-Ming is finally called to serve the army. He is sent to Canton, where he has to put on the uniform of a Japanese soldier. Mentally, he can never accept the role he plays in the face of the Chinese people. His sympathy for them is obvious each time he witnesses their bitter suffering.

As long as there are court-martials going on, Tai-Ming is called upon to act as a translator. On one occasion, eight young men suspected of resistance are

arrested, they are sent to the court. No matter whether there is evidence for their resistance activity, they are to be executed. For each case, Tai-Ming, as a translator, cannot but get involved, but the more executions he witnesses, the more unbearable it becomes for him because of all this. Particularly, when he sees how courageously these young people behave prior to the execution, he feels completely haunted. He becomes seriously ill and is sent back to Taiwan, after being diagnosed as useless for the army.

Once again, back in Taiwan, Tai-Ming recovers physically, yet he never recovers from the psychical impact. The author of the book *Becoming "Japanese"* describes the situation of Tai-Ming thus: "[…] the movements between Taiwan, Japan, and China are imbued with a sense of deep alienation, despair, uncertainty, and the loss of sense of grounding" (Ching 2001, 196). With his heightened sensitiveness, he no longer can absorb the impacts from all sides, particularly at the moment when he witnesses the death of his younger brother due to harsh force-labor; he becomes insane.

Tai-Ming's mental breakdown testifies to how agonizing "the loss of sense of grounding" is. His Taiwanese identity is extremely fragile, since, on the one hand, he is forced to depart from his cultural roots, which are originally based on the traditional Chinese culture. And, on the other hand, the relationship with the Japanese culture is never firmly established, since the gap between the colonists and the colonized is never overcome. Finding himself stuck between China and Japan, Tai-Ming can hardly hang onto any value systems; he can hardly find a place for himself to settle down, even in his hometown in Taiwan. With the terms of Nietzsche, he suffers from the passive nihilism, which will be explicated as next.

In Nietzsche's philosophy, nihilism operates as the negative force that denounces the vitality of life. Characterized by Nietzsche as the will to power, the active power of life should be employed without reservation in the form of subjugation or domination, which belongs to the masters and the noble people. By contrast, the reactive power of life, which is based on resentment or guilty consciousness and demonstrated in the weak or recessive lifestyle, belongs to the slaves and the humble people. The reactions can be seen to be the sign of weakness, and the nihilistic will (the will to nothing) counts as the opposite of the will to power. In this sense, nihilism can be viewed as the principle that

protects the weak, the sick people who carry reactive lifestyle. And such a lifestyle not only wants to preserve itself, but also pursues its ultimate triumph. As Nietzsche puts it in *On the Genealogy of Morals*:

> The sick are man's greatest danger; not the evil, not the beast of prey. Those who are failures from the start, downtrodden, crushed—it is they, the weakest, who must undermine life among men, who call into question and poison most dangerously our trust in life, in man, and in ourselves. (Nietzsche 1967, 122.)

This shows that the reaction, under the protection of life-depreciating and life-negating principles, undermines the active power of life.

Understood as such, nihilism is basically the negative nihilism or reactive nihilism (Deleuze 1983, 146). However, in Nietzsche's thought, nihilism is ambivalent. It is not only limited to having negative functions, but it also has a positive side, since he speaks of the active nihilism (*KSA 12*, 350). Active nihilism is the sign of vigorous vitality. The life of the vigorous is so strong that the established value systems and institutions are no longer able to cope with the demands of vigorous life, such that the authority of these systems and institutions are undermined. As long as there exists an active nihilism, there is also the passive nihilism (*KSA 12*, 351), which is the sign of the weak lifestyle. Even though this kind of nihilism is close to negative nihilism or reactive nihilism, the specialty of the passive nihilism lies in the fact that the people with weak will suffer from the loss of the value systems and the relevant established institutions. They suffer the most when the distinctive values in the value system contradict each other, the consequence of which is disorder and chaos. While the passive nihilism mourns the loss of the established orders, the active nihilism is delighted to break with them and looks for innovative ones to replace them.

Obviously, Nietzsche highly praises the active nihilism. For him, it is the necessary means to destroy Platonism, which is the ground of Western thought and civilization. Either in the original form of philosophy or the transformed style in Christian religion, Platonism is viewed by Nietzsche as the principle that demolishes the vitality of life. Until Platonism is destroyed, the vitality of life can never be retrieved. There are tensions between life and the life-transcending ideas, such as the truth in knowledge, the good in morality, and

the God in faith, which make up what Platonism is all about. In Nietzsche's eyes, vitality can be tremendously suppressed by all these ideas, and the suppression leads to the reactive nihilism mentioned above. In case of reviving the will to power, one will have to overcome this kind of nihilism. Moreover, by taking up the active nihilism, all these life-transcending ideas or values can be negated, such that they are not life-suppressing.

With the three types of nihilism, the active, the reactive, and the passive, let me analyze the narrative of the *Orphan of Asia* by raising the following question: How far can Nietzsche's revolt against Platonism, the core of Western thought and civilization, be an inspiration for the protagonist of the novel, Tai-Ming? Obviously, Tai-Ming suffers from the passive nihilism, his becoming insane at the end of the novel is mostly a symptom of such sufferings. He is not only relinquished by his cultural origin, China, but also disregarded by the colonizer, Japan. He is agonized and stuck in-between without a way out.

Being abandoned by both sides can be viewed as being miserable, yet does the agonizing situation not provide him with a chance to reconsider his own relationship with these two cultures? Is it not possible for him to learn from Nietzsche? That is to say, instead of retaining the passive nihilism, why not assume the active nihilism? Since it is for him no longer possible to stick to the Chinese original culture, and since he likewise cannot embrace the colonial culture of the Japanese, he is unwittingly forced to break with these two cultures. Harsh as it may seem, he nevertheless wins a good chance to revive his vitality, to reconsider his relationship with these cultures, and to work out an innovative model. To stay suffering from the passive nihilism is not the only option, to assume the active nihilism to break with the old and create the new counts as an alternative. At least, by taking up a distance and practicing reflective thinking, he may settle down into a new relationship with the two cultures that nourished him first, but tortured him later. In this way, we may also say that he acquires a new perspective to handle the problem of cultural difference.

5. Conclusion

In our age, we all too often encounter happenings, things, or objects that we do not comprehend immediately. They are alien to us, because they break

with the customary frame of life. But can they be deprived of the cultural meaning, only because they are different from us? Anyone who takes up the ethnocentric position holds such views, but such a position can involve a kind of imperialism that is undesirable in this multicultural and transcultural age. The problem of cultural difference is therefore significant and is worth paying attention to. Only when we know about the meaning of cultural difference, we may hold an appropriate attitude to deal with cultures. To negotiate what a different culture can mean to us, how to appreciate it, and what to learn from it. A healthy development of culture can be said to be built on an appropriate way of handling cultural difference.

As shown in the present paper, encountering a different culture can happen in a miserable way. This happens most obviously in the colonial situation. As Fred Dallmayr points out, since the beginning of the colonization in the early 16th century, "the Spanish authors speak well of the Indians, but with very few exceptions they do not speak to the Indians" (Dallmayr 1996, 7). Thus:

> According to Todorov, the Spanish–Indian confrontation was a failed encounter from the start, because it was predicated on two alternative strategies: either complete assimilation or complete rejection and subjugation. These two alternatives, he muses, are not confined to the Spanish conquest, but are the prototype of the behavior of 'every colonist in his relation to the colonized' down to our own days. (Dallmayr 1996, 6.)

A phenomenologist who is concerned with the questions of intercultural issues reminds us that: "[o]ne should not oversee the fact that all cultures share the same humanity" (Holenstein 1998, 293).

Husserl holds that there is a world, the life-world that is universal to all human beings, no matter what social class or ethnic group they may belong to. This idea corresponds to what Holenstein speaks of when he mentions "the same humanity." On the basis of the universal life-world, or the same humanity, we can take on a reasonable attitude towards the experience of cultural difference. On the one hand, we can affirm the commonness among all human beings, and, on the other hand, we can also affirm the differences, resulting from different cultures. In this way, we not only elude the egoistic

position that depreciates the cultures of others, but also preclude the negative attitude towards one's own culture, like the colonized people tend to do.

In the interaction between human beings, in addition to experiencing the difference between them, people can also experience the commonness between cultures. This commonness is revealed through the universal life-world, upon which people can interact with each other. In other words, difference and commonness co-exist with each other, none of them can be disregarded. With phenomenological terminology elaborated beforehand, it can be said that people from all cultural backgrounds share the level of perception, they all live in the same life-world as understood by Husserl, while at the same time possessing their own appresentational schemes and living in their own life-world as understood by Schutz. Seen as such, phenomenology not only helps to illuminate the meaning of cultural difference. Additionally, it also helps us to build an appropriate attitude when dealing with cultural differences.

Bibliography | Bibliografija

Carr, David. 1974. *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy.* Evanston: Northwestern University Press.

Ching, Leo T. S. 2001. *Becoming "Japanese." Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation.* Berkeley: University of California Press.

Dallmayr, Fred. 1996. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany: State University of New York Press.

Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. by H. Tomlinson. New York: Columbia University Press.

Embree, Lester. 2002. "The Constitution of Basic Culture." *Culture and Society: International Journal of Human Sciences* 3: 75–92 [in Japanese].

---. 1997. "A Gurwitschean Model for Explaining Culture, or How to Use an Atlatl." In *To Work at the Foundations: Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, ed. by J. C. Evans and R. S. Stufflebeam, 141–171. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Grathoff, Richard (ed.). 1989. *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959*. Trans. by J. C. Evans. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Gurwitsch, Aron. 1974. *Phenomenology and the Theory of Science*. Evanston: Northwestern University Press.

Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit.* 17th ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Held, Klaus. 1991. "Heimwelt, Fremdwelt, die Eine Welt." In *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie: Beiträge zur neuen Husserl-Forschung*, ed. by E. W. Orth, 305–337. Freiburg: Verlag K. Alber.

Holenstein, Elmar. 1998. *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenolgie und phänomenolgischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenolgische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*. Ed. by M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
---. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935. Husserliana XV*. Ed. by I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
---. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana VI*. Ed. by W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
Luhman, Niklas. 1986. "Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen." *Archiv* für *Rechts- und Sozialphilosophie* 72 (2): 176–194.
Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. Trans. by C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
---. 1986. *The Visible and the Invisible*. Trans. by A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press.
Nietzsche, Friedrich. 1967. *On the Genealogy of Morals. Ecce Homo*. Trans. by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.
---. 1988. *Nachgelassene Fragmente: 1885–1887. KSA 12*. Ed. by G. Colli and M. Montinari. Berlin, New York: de Gruyter.
Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers. Vol. I*. The Hague: Martinus Nijhoff.
---. 1964. *Collected Papers. Vol. II*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Steinbock, Anthony. 1995. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
Waldenfels, Bernhard. 1993. "Verschränkung von Heimwelt und Lebenswelt." In *Philosophische Grundlage der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie. Bd. I*, ed. by R. A. Mall and D. Lohmar, 53–65. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
Wu, Zhuoliu. 2005. *Orphan of Asia.* New York: Columbia University Press.
Yu, Chung-Chi. 1999. "Schutz on Lifeworld and Cultural Difference." In *Schutzian Social Science*, ed. by L. Embree, 159–172. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.13
UDC: 165.6/.8

Sprache und Nihilismus
Eine Kritik an der Homogenisierung der Sprache

Alfredo Rocha de la Torre

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Avenida Central del Norte 39-115, 150003 Tunja, Boyacá, Colombia

rochtorre@yahoo.com

Language and Nihilism. A Critique of the Homogenization of Language

Abstract

If language is understood not only as a simple way of communicating, but also and fundamentally as an experience, in which man opens himself to the world, to other men and their works, and to things (Heidegger), then the loss of linguistic diversity can mean nothing less than the death of the multiplicity of worlds, in which the spiritual

diversity of cultures is expressed. It is therefore not unreasonable to think that this decline could consequently lead to an identity devoid of difference, and thus to the predominance of identity over diversity. This pre-eminence of identity would, in this sense, be the culmination (*die Vollendung*) of the emptiness inherent in the nihilistic phenomenon that characterizes the contemporary world—its tendency towards uniformity and identity without difference (*die Gleichheit*). This is the meeting point of language and nihilism, and the thesis of this paper. Sociological studies on glotophagy, hegemony, and linguistic imperialism help to concretize this Heideggerian reflection.

Keywords: language, nihilism, linguistic imperialism, Heidegger.

Jezik in nihilizem. Kritika homogenizacije jezika

Povzetek

Če jezika ne razumemo le kot preprostega načina sporazumevanja, temveč tudi in predvsem kot izkušnjo, v kateri se človek odpre svetu, drugim ljudem ter njihovim delom in tudi stvarem (Heidegger), potem izguba jezikovne raznolikosti ne more pomeniti nič drugega kot smrt mnogoterosti svetov, v katerih se izraža duhovna raznolikost kultur. Zato ni nerazumno misliti, da bi ta propad lahko privedel do identitete brez razlik in s tem do prevlade identitete nad raznolikostjo. Takšna prevlada identitete bi bila v tem smislu dovršitev (*die Vollendung*) praznine, ki je lastna nihilističnemu fenomenu, značilnemu za sodobni svet – njegovi težnji po uniformnosti in identiteti brez razlik (*die Gleichheit*). To je stičišče jezika in nihilizma ter teza tega prispevka. Sociološke študije o glotofagiji, hegemoniji in jezikovnem imperializmu pripomorejo h konkretizaciji te Heideggrove osmislitve.

Ključne besede: jezik, nihilizem, jezikovni imperializem, Heidegger.

Einleitung

In der biblischen Erzählung vom Turmbau zu Babel wird beschrieben, wie die Nachkommen Noahs von Jahwe für das vermessene Ansinnen dieses Turmbaus bestraft werden.[1] Die Legende aus der *Genesis* baut dabei auf vier mythische Stützpfeiler auf: 1) die merkwürdige Auffassung, sprachliche Vielfalt sei eine Strafe; 2) die Vorstellung, diese Vielfalt stelle ein Hindernis für eine reibungslose Kommunikation bzw. einfache Verständigung zwischen den Menschen dar; 3) die vorherrschende, ja nahezu ausschließliche Perspektive auf die Sprache als Mittel der Kommunikation (Heidegger 2000c, *GA 16*, 531 f.); und 4) das Aufkommen einer neuen Spracherfahrung – nämlich die Erfahrung, dass es verschiedene Sprachen gibt –, die hier als Ausdruck der Macht Gottes verstanden werden kann.

Unabhängig davon, ob es sich bei dieser Erzählung um eine real-historische oder eine fiktive Begebenheit handelt, fällt die Ähnlichkeit auf, die zwischen der mythischen Erzählung vom Turmbau zu Babel und der faktischen Gegebenheit der Sprache in unserer eigenen Gegenwart besteht. So können wir in dem, was in der biblischen Erzählung beschrieben wird, mindestens drei Phänomene ausmachen, die bis heute in der westlichen Kultur weiterbestehen und zweifellos in hohem Maße mitbestimmend für ihr Ethos sind: a) die Auffassung der Sprache als bloßes Instrument der Kommunikation bzw. einfaches Werkzeug für die Verständigung zwischen Individuen und Menschengruppen; b) die implizite pejorative Auffassung von sprachlicher Vielfalt und damit der Differenz als solcher; c) die Tendenz zur

1 Diese Erwähnung der biblischen Legende ist kein willkürlicher Einstieg, sondern hat einen symbolischen Kern. Calvet (1974, 17 ff.) suggeriert, die Legende könne im 16. Jahrhundert die Legitimität einer sprachlichen Hegemonie gestützt haben, deren Folgen sich bis in die Gegenwart erstrecken. Vgl. auch Crystals Buch *Language Death*: „One reflects the ancient tradition, expressed in several mythologies but most famously in the Biblical story of Babel, that the proliferation of languages in the world was a penalty imposed on humanity, the reversal of which would restore some of its original perfectibility. In an ideal world, according to this view, there would be just one language, which would guarantee mutual understanding, enlightenment, and peace. Any circumstances which reduce the number of languages in the world, thereby enabling us to move closer to this goal, must therefore be welcomed." (Crystal 2003, 27.)

Homogenisierung der Welt durch eine Geste der Macht (Calvet 1974, 10–11). Die kritische Analyse dieser drei Phänomene – ausgehend von der Frage nach der Sprache, wie Martin Heidegger sie entfaltet hat –, wird es mir erlauben, mit der These zu schließen, dass diese gängige Konzeption der Sprache und ihre heutige Form nichts anderes sind als ein Ausdruck der Ausweitung der Leere und Sinnlosigkeit des zeitgenössischen Nihilismus.

Diese These geht davon aus, dass eine ausschließlich instrumentelle Konzeption der Sprache dazu führt, ihr sinnstiftendes Sich-Entfalten wie auch ihren strukturellen Zusammenhang mit den spezifischen Weisen, in denen sich der Mensch für die Welt, für die Anderen und für sich selbst öffnet, zu untergraben und zu entleeren. Das bedeutet nichts anderes als die Entleerung ihres hermeneutischen Charakters bzw. ihrer Fähigkeit, aus ihrem eigenen Horizont heraus für das Seiende offen zu sein.

Eine detaillierte Annäherung an Heideggers Perspektive, die sich mit der traditionellen Konzeption der Sprache auseinandersetzt und zugleich eine ontologische Auffassung der Sprache entwickelt sowie die Frage nach dem *Wesen* des Sprachphänomens aufwirft, soll es erlauben, die Hauptsäulen dieser These hervorzuheben und zu analysieren.

Die traditionelle Auffassung der Sprache

In seiner unter dem Titel *Unterwegs zur Sprache* (*GA 12*) veröffentlichten Sammlung von Schriften und Vorträgen, insbesondere zu Beginn des Vortrages „Die Sprache“ von 1950, hebt Heidegger in doppelter kritischer Absicht die sprachliche Natur des Menschen und damit die spezifische Differenz hervor, die ihn vom Tier unterscheidet. Er beschreibt zunächst die traditionelle Annäherung an die Sprache als Äußerung von Geisteszuständen, als menschliche Tätigkeit und Mittel der Repräsentation (Heidegger 1985a, *GA 12*, 11 ff.). Trotz ihrer unterschiedlichen Schwerpunkte stimmen diese Charakterisierungen laut Heidegger darin überein, dass alle die Sprache als einfaches Instrument im Dienst des Menschen – und somit als menschlichen Besitz – verstehen (Heidegger 1985a, *GA 12*, 9).

In diesem Zusammenhang könnte man über Heidegger hinaus fragen: Welche Folgen hat eine solche Auffassung der Sprache für eine

philosophische Perspektive, der es um die Verbindung des Wortes mit dem Ethos der zeitgenössischen Kultur geht? Die erste implizite Auswirkung dieser Auffassung von Sprache ist das Phänomen der „Austauschbarkeit", d. h. die Vorstellung der verschiedenen Sprachen als austauschbaren Instrumente der menschlichen Kommunikation. Mit anderen Worten: So wie jedes Werkzeug, das im Laufe der Zeit durch ein moderneres, nützlicheres und somit besser geeignetes Instrument ersetzt werden kann, wird auch die Sprache als bloßes Kommunikationsmittel aus einer Perspektive betrachtet, die mit ihrer Nützlichkeit zusammenhängt. Eine solche Nützlichkeit kann beispielsweise darin bestehen, dass Leistungen in einem bestimmten Kontext gesteigert werden können, dass sich die eine Sprache für das Erreichen eines geplanten Zwecks als tauglicher erweist als eine andere oder schlicht, dass sie sich bequemer handhaben lässt als andere Sprachen.

Dies ist einer der Gründe dafür, dass einige in ihrer grammatikalischen Struktur oder ihrer Aussprache schwierige Sprachen tendenziell durch andere, leichter zugängliche Sprachen ersetzt werden. Der vorgebrachte Grund dafür lautet: Es gibt eine Universalsprache, die den Zugang zu Kultur und Bildung erleichtert.[2] Daher müssen Länder mit einer anderen Muttersprache als dieser Weltsprache beispielsweise ihr akademisches Leben sukzessive an die Weltsprache anpassen, um mit der Welt in Austausch treten zu können. Dabei geht es weniger darum, dass sich Gaststudenten und Forscher die Sprache der von ihnen besuchten Länder aneignen, als vor allem darum, dass das Bildungssystem des Gastgeberlandes seine akademischen Veranstaltungen und Forschungen durchweg der herrschenden Weltsprache anpasst.

Eine solche Entscheidung erleichtert aber nicht nur die Internationalisierung des Bildungssystems eines Landes, sondern verschafft ihren Apologeten auch ein gewisses Maß an intellektueller und bürokratischer Anerkennung durch Institutionen, die die Verwendung der Universalsprache fördern. Nur in ganz seltenen Fällen wird von den Philosophen über die kulturellen

2 Hinter dieser scheinbar pragmatischen Entscheidung steht im Grunde eine politische Strategie. Die USA zusammen mit dem Vereinigten Königreich haben bereits 1950 beschlossen, die englische Sprache als Weltsprache zu fördern (Phillipson 2013, 3798). Diese Entscheidung wurde nicht von Linguisten und Sprachwissenschaftlern getroffen, sondern von Politikern und Wirtschaftswissenschaftlern.

und existenzialen Folgen einer solchen Entscheidung nachgedacht. Selbstverständlich gibt es auch kaum Diskussionen über den verstehend-ontologischen Wert des Gebrauchs der einen oder der anderen Sprache. Die Fragen, „für wen die Universalsprache leicht zu verwenden ist" und „warum eine bestimmte Sprache als Universalsprache favorisiert wird", werden auch in der Philosophie üblicherweise nur selten gestellt. Folglich scheinen in diesem Kontext Fragen wie diese so offensichtlich zu sein, dass es überflüssig ist, sie eigens aufzuwerfen.

Die Funktion bzw. das „Umzu" eines Werkzeugs (zum Beispiel eines Hammers) weisen es einem Verweisungszusammenhang zu, in dem es als ein Seiendes unter ähnlichen Objekten erscheint, die in Massenproduktion hergestellt werden können: Der Hammer ist offensichtlich nicht mehr als ein Gegenstand unter vielen anderen gleicher Art und kann somit, da er keine eigene Bedeutung hat, als leeres Instrument bezeichnet werden.

Aus dieser Perspektive des Gebrauchs, d. h. des Wortes als eines bloßen Instruments der menschlichen Kommunikation, wird auch die Sprache im Grunde als ein leeres Instrument betrachtet, denn nur etwas, was über keine eigene „Natur" bzw. keine eigene Bedeutung verfügt, die gerade dieses Etwas als etwas Einzigartiges und Unersetzbares herausstellt, kann in dieser Weise austauschbar sein. Die Sprache wird damit zu einer Aneinanderreihung formaler Termini, denen eine eigene Bedeutung – etwa eine, die ihnen durch die „Stimme der Kultur", also durch die geschichtliche Erfahrung, in der sich menschliche Verstehensstrukturen auf der Erde gestalten, verliehen wird (vgl. Rocha de la Torre 2021a) – fehlt.

Als leeres, austauschbares Instrument werden auch die Sprache und ihre historischen Konkretisierungen als harmlose Werkzeuge vorgestellt, denn der Gebrauch der einen oder der anderen Sprache scheint keine Folgen nach sich zu ziehen, weder für die Konstitution eines bestimmten Verstehens der „Wirklichkeit" noch für die Art und Weise, wie man zu den Anderen und zur Welt in Beziehung tritt.[3] Demnach können auch Wörter der einen Sprache

3 Diesbezüglich schreibt Heidegger: „Der Mensch spricht immer nur so, dass er aus der Sprache heraus spricht. Was dies heißt, haben wir bisher wenig durchdacht. Vielmehr zeig uns in der Hast und Gewöhnlichkeit des alltäglichen Redens und Schreibens die Sprache ganz anderes. Wir meinen auch, die Sprache sei nur wie alles Tägliche sonst,

ohne Weiteres durch Wörter einer anderen Sprache – d. h. einer Fremdsprache – ersetzt werden. Aus einer mechanischen Perspektive der Über*setzung* betrachtet reicht es daher aus, einfach Worte auszutauschen, um das Ziel des Übertragens von einer Sprache in eine andere zu erreichen. Dies mag natürlich da stimmen und machbar sein, wo es sich nicht um grundlegende Konzepte einer bestimmten Welterfahrung handelt. Es ist aber nicht klar, wo das eindeutig der Fall sein soll. Heidegger verwendet den Begriff des „*Über*setzens", um die Erfahrung der Übersetzung als eine Welterfahrung herauszustellen: Das „*Über*setzen" impliziert die Sinnerfahrung dessen, was aus den Worten spricht (Heidegger 2002a, *GA 8*, 236 f.). In diesem Zusammenhang ist folglich unter einer Übersetzung sehr viel mehr als nur die bloße Übertragung eines Wortes bzw. eines Satzes von einer Sprache in eine andere zu verstehen: Übersetzen bedeutet vielmehr, erfahrend von einer Welt in eine andere, von einem Bedeutungshorizont in einen anderen überzugehen. Eine solche Erfahrung der *Über*setzung ist nur möglich dank des kulturellen und existenzialen Wesens der Sprache (vgl. Crystal 2003, 119–126; Rocha de la Torre 2005).

Jedem ausschließlich zum Gebrauch bestimmten sprachlichen Instrument fehlt jedoch nicht nur eine existenziale Verbindung zu seinem Benutzer, es wird auch unweigerlich in die Hände des Meistbietenden geraten und damit in die Hände der Macht, der es darum zu tun ist, mittels des Instruments Sprache ihre wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Ziele durchzusetzen. Es gibt kaum keine trostlosere Erfahrung als die, dabei zusehen zu müssen, wie eine bestimmte Sprache unter der sie überwältigenden Macht einer anderen Sprache kollabiert und abstirbt. Genau darum geht es jedoch im „Sprachimperialismus", auf den Experten immer wieder hinweisen (vgl. z. B. Phillipson 1992),[4] der aber für die breite Masse, die das Wort lediglich als ein

womit wir umgehen, ein Instrument, und zwar das Instrument der Verständigung und Mitteilung […] Diese Vorstellung von der Sprache hat beinahe etwas Harmloses an sich." (2000c, *GA 16*, 531.)

4 Phillipson zufolge zeichnet sich der Sprachimperialismus insbesondere durch folgende Züge aus: „a) Linguistic imperialism interlocks with *a structure of imperialism* in culture, education, the media, communication, the economy, politics, and military activities; b) In essence it is about *exploitation*, injustice, inequality, and hierarchy that privileges those able to use the dominant language; c) It is *structural*: More material

schlichtes Instrument zur Kommunikation, Beschreibung oder Darstellung begreift, unsichtbar bleibt.

Eine solche Verknüpfung von Sprache und Macht geht offensichtlich über die gedankenlose Vorstellung des Wortes als eines harmlosen, austauschbaren und leeren Instruments hinaus. Aus einer nicht pragmatisch-instrumentellen Perspektive der Sprache, die sich nicht auf die bloße Verbindung zwischen Mittel und Zweck beschränkt, eröffnet sich die Möglichkeit einer über die einfache Untersuchung des Gebrauchs der Sprache hinausgehenden Frage. Als Ausgangspunkt einer neuen Auffassung, die es uns ermöglicht, über die Konzeption des Wortes als Kommunikationsinstrument hinauszugehen und damit auch über die Relation von Sprache und Macht nachzudenken, gilt es, über die Zweckmäßigkeit der Verwendung einer spezifischen Sprache hinaus nach dem Modus – wie die Sprache west – zu fragen (Heidegger 1985b, *GA 12*,147–204, und 1985c, *GA 12*, 227–157).

Heidegger: die Frage nach dem Wesen der Sprache

In seinem 1950 gehaltenen Vortrag „Die Sprache" (Heidegger 1985a, *GA 12*, 9–30) grenzt sich Heidegger zunächst von den bisherigen Forschungen in verschiedenen Fachgebieten wie Biologie, philosophische Anthropologie, Soziologie, Psycho-Pathologie, Theologie und Poetik (Heidegger 1985a, *GA 12*, 12–13) ab, ganz so, wie er es auch in „Das Wesen der Sprache" in Bezug auf Sprachwissenschaft, Linguistik, Philologie, Psychologie und Sprachphilosophie (Heidegger 1985a, *GA 12*, 150) sowie im „Brief über den ‚Humanismus'" (Heidegger 1985a, *GA 9*, 318) im Blick auf die Sprachphilosophie tut. Er kommt zu dem Schluss, alle diese

resources and infrastructure are accorded to the dominant language than to others; d) It is *ideological*: Beliefs, attitudes, and imagery glorify the dominant language, stigmatize others, and rationalize the linguistic hierarchy; e) The dominance is *hegemonic*: It is internalized and naturalized as being ‚normal'; f) This entails *unequal rights* for speakers of different languages; g) Language use is often *subtractive*, proficiency in the imperial language and in learning it in education involving its consolidation at the expense of other languages; h) It is a form of *linguicism*, a favoring of one language over others in ways that parallel societal structuring through racism, sexism, and class: Linguicism serves to privilege users of the standard forms of the dominant language, which represent convertible linguistic capital." (2013a, 3794.) Siehe auch Phillipson 2013b, 861–865, insbes. 863, sowie Hammill und Figueiredo 2013, 3225–3227.

Disziplinen und Wissenschaften würden lediglich unterschiedliche Vorstellungen und Erkenntnisse über die Sprache anbieten, und zwar so, als handelte es sich bei der Sprache schlicht um einen weiteren Forschungsgegenstand. Heidegger distanziert sich folglich von diesen verschiedenen traditionellen Auffassungen der Sprache und wirft die Frage nach dem *Wesen* der Sprache als die grundlegende Frage auf. Damit stellt er die traditionelle wissenschaftliche Frage nach den verschiedenen Erscheinungsformen der Sprache zur Seite, um unmittelbar nach der Art und Weise zu fragen, wie die Sprache sich entfaltet und was für sie konstitutiv bzw. ihr eigen ist.

Heideggers Frage liegt also in einem anderen Bereich und zeigt in eine andere Richtung als die gängige Frage nach dem Gebrauch der Sprache. Sowohl der Bereich als auch die Richtung der Heidegger'schen Frage nach der Sprache führen von der Charakterisierung des Wortes als eines bloßen Kommunikationsmittels weg. Damit wird der Versuch gewagt, die Sprache von ihrer scheinbaren Harmlosigkeit, Austauschbarkeit und Leere – die implizit zur instrumentell-pragmatischen Auffassung des kommunikativen Aktes gehören – zu befreien. Eine solche Befreiung soll dazu führen, den vollen ontologischen Sinn der Sprache im Zusammenhang der Verwurzelung des Wortes in „einer Welt" zu postulieren und damit in einer Erfahrung *sui generis* des Verstehens von allem, was ist (vgl. z. B. Heidegger 2002e, *GA 13*, 155–180).

Aus einem ontologischen Standpunkt – wenngleich im Unterschied zu derselben Frage nach dem Wesen, wie sie in der griechischen Philosophie gestellt wurde – fragt Heidegger nach dem Wesen der Sprache. Auf den ersten Blick scheint seine Antwort eine bloße Tautologie, ein sinnloser Teufelskreis zu sein: „Die Sprache selbst ist: die Sprache […] wie west die Sprache als Sprache? Wir antworten: *Die Sprache spricht*." (Heidegger 1985a, *GA 12*, 10.) Eine an der abendländischen Grammatik orientierte Sichtweise, zu deren Überwindung Heidegger auffordert (1996d, *GA 9*, 314 f.), wird in dieser Antwort nur eine Aussage sehen, in der das Prädikat auf eine vom Subjekt durchgeführte Handlung verweist. Heidegger zufolge ist diese Aussage jedoch weit mehr als ein plumper Zirkel und eine unbeholfene Zuweisung einer Handlung an ein Instrument namens Sprache. Was dieser voreilig als Teufelskreis bezeichnete Ausdruck impliziert, gehe vielmehr weit über die Erklärungen der Logik und abendländischen Grammatik hinaus.

Heidegger zufolge bricht die Aussage „Die Sprache spricht" mit der traditionellen Satzstruktur, die ein Subjekt mit einem Prädikat durch eine Kopula verbindet. Es geht also nicht darum, dass ein „Sprache" genanntes Subjekt eine Handlung ausführt, die dann als „Sprechen" bezeichnet wird. Es geht um die Entfaltung der Sprache in dem, was sie selbst ist. Heidegger bestimmt die Entfaltung des der Sprache Eigenen als ein *Zeigen*. Dieses *Zeigen* soll aber nicht „etwas schon Vorhandenes signalisieren"; es ist vielmehr als ein Erscheinenlassen (1985b, *GA 12*, 188 ff.) zu verstehen, welches seinerseits nicht auf ein menschliches „Tun" verweist, sondern auf ein „Lassen", welches das Geschehen des Seienden in dem, was es ist, sich frei entfalten lässt. Es handelt sich also um ein Geschehenlassen, welches das Seiende aus sich selbst hervorgehen lässt, und damit um „das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende* […]" (Heidegger 1985b, *GA 12*, 38). In diesem Sinne ist die Sprache kein bloßes Werkzeug, welches es dem Menschen als Produkt seines Tuns ermöglicht, alles, was ist, zum Vorschein zu bringen. Die Sprache lässt das Seiende vielmehr frei begegnen – wenn auch gerade nicht im aktiven Sinne des Begriffs, wonach das Seiende so zum Vorschein kommt, wie man dies bislang analog zur Auffassung des Menschen als eines allem zugrundeliegenden Subjekts (*subjectum*) verstanden hat.

Die Sprache ist somit nicht nur ein Mittel zum Ausdruck von Gefühlen (Heidegger 1985a, *GA 12*, 12), zur intersubjektiven Kommunikation oder zur bloßen Beschreibung einer der sprachlichen Bezeichnung vorausgehenden Welt. Sprache ist ihrem Wesen nach ein Erscheinenlassen des Seienden, d. h. ein Hervorbringen von vormals Verborgenem. Heideggers Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Sprache entspricht seiner eigenen Charakterisierung des Wesens im Sinne von „wesend": Wesend ist die Art und Weise, wie sich die Sprache zu dem entfaltet, was sie ist; wie die Sprache zu dem wird, was sie ist: Eben das bedeutet, das Seiende als Phänomen erscheinen zu lassen.

Die Konsequenzen dieser Heidegger'schen Auffassung von Sprache, die im Mittelpunkt des vorliegenden Aufsatzes stehen, sind unter anderem die folgenden:

1) Die instrumentelle Perspektive der Sprache wird also durch einen ontologischen Ansatz überwunden und damit durch eine Konzeption der Sprache, die untrennbar mit dem Erscheinen des Seienden verbunden ist:

Sprache ist im Grunde ein anderes Wort für die Erfahrung der Wahrheit als *alétheia*, als Unverborgenheit.[5] Als Belege für verschiedene Ausdrucksformen dieser Erfahrung des Erscheinens *in der* Sprache können genannt werden: a) Heideggers Bezugnahme auf Stefan Georges Gedicht „Das Wort", dessen letzte Strophe lautet: „Kein Ding sei wo das wort gebricht" (1985b, *GA 12*, 153 ff.); b) die letzte Zeile von Hölderlins Gedicht „Andenken", welche behauptet: „Was bleibet aber, stiften die Dichter" (1996a, *GA 4*, 41); und c) Heideggers mittlerweile kanonische und oft missverstandene Formel: „Die Sprache ist das Haus des Seins" (1996d, *GA 9*, 313).

2) Heideggers Ansatz führt dazu, die Sprache als Ausdruck der Art und Weise zu postulieren, in der sich der Mensch für die Welt öffnet und die Welt ihm erscheint. Es geht also nicht mehr darum, ein bloßes Instrument vorzustellen, sondern darum, ein Geschehen voller Bedeutung zu denken; es geht um eine „Blickrichtung", die in einem geschichtlich-existentiellen Horizont verwurzelt ist und das Verstehen so in eine *situierte Offenheit* umwandelt. Heidegger betont einen solchen situierten, d. h. verwurzelten Charakter sowohl der menschlichen Existenz als auch der Sprache, indem er sich mehrfach auf Johann Peter Hebels berühmtes Mundartgedicht bezieht: „Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können." (2000b, *GA 16*, 529–530.) Hier wird also schließlich der strukturelle und konstitutive Charakter der Geworfenheit des Menschen in die Welt – seine Horizontgebundenheit bzw. das situierte Wesen des stimmungsgemäßen Verstehens – hervorgehoben, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* postuliert (1977, *GA 2*, §§ 31 und 68).[6]

5 Heidegger befasst sich mit dem Wahrheitsbegriff von seiner logozentrischen Auffassung als Aussage bis zu seiner Bestimmung als ἀλήθεια und Lichtung ausführlich vor allem in: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (*GA 21*, §§ 10–14), *Sein und Zeit* (*GA 2*, § 44), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*GA 24*, § 18), *Einleitung in die Philosophie* (*GA 27*, §§ 12–14, 21–22, 28), *Holzwege* (*GA 7*, 1–74), *Wegmarken* (1996b, *GA 9*, 177–202, 203–238).

6 Siehe diesbezüglich z. B.: „Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des ‚Da' hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen.* Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie

3) Eine solche Zugehörigkeit sowohl des Verstehens zu einem Horizont als auch der Sprache zu einer im Eigenen verwurzelten, bodenständigen Offenheit – was Heidegger als Heimat bezeichnet (vgl. Rocha de la Torre 2012; 2021b) – bekundet sich spontan in der Sprache des eigenen Landes, also in der Muttersprache. Da in der Muttersprache das eigene und besondere Weltverstehen des Menschen in seinem Horizont liegt, ist die Sprache weder ein Tauschgegenstand noch ein leeres Seiendes, d. h. ein rein formal Seiendes ohne kulturelle bzw. existenziale Bestimmung. Das Absterben bzw. Implodieren der Muttersprache ist daher kein harmloses Ereignis. Jede Sprache ist die Sprache einer Welt, also das Aufgehen einer existenzial-geschichtlichen Erfahrung, sich für das Erscheinen des Seienden zu öffnen. Heidegger macht dies insbesondere in der letzten Phase seines philosophischen Denkweges deutlich, wenn er nach dem Wesen der Mundart bzw. der Muttersprache fragt:

> Was birgt der Geist einer Sprache? Er verwahrt in sich die unscheinbaren, aber tragenden Beziehungen zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und ihren Werken und zu den Dingen. Was der Sprach*geist* in sich birgt, ist jenes Hohe, alles Durchwaltende, woraus jeglich Ding seine Herkunft hat, *so*, dass es gilt und fruchtet. (Heidegger 2000a, *GA 16*, 495; vgl. auch: 2002b, *GA 13*, 117; 2002c, *GA 13*, 124; 2002d, *GA 13*, 135.)

Heideggers Zeilen lässt sich entnehmen, dass die Sprache in ihrem Wesen keineswegs als bloßes Instrument menschlicher Tätigkeit und folglich nicht als bloßes Mittel ohne jedes ontologische und existenziale Gewicht zu verstehen ist. Im Gegenteil: Die Sprache ist die Weise, wie sich der Mensch für das Seiende öffnet: die Sprache der Mutter – die Muttersprache – prägt den Blick des Menschen, die *spezifische Welt* als Horizont seines Verstehens.[7] Das ist der

es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes." (Heidegger 1977, *GA 2*, § 31, 190.) Auch: „Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend." (*GA 2*, § 68, 444.) Und: „Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin." (*GA 2*, § 68, 450.)

7 Vgl. dazu Heidegger: „Wann immer und wie immer der Mensch spricht, er spricht *nur*, indem er zuvor schon auf die Sprache *hört*. Der Mensch spricht immer nur so, daß *er aus* einer Sprache heraus spricht – *aus* jener Sprache, *in* die er hineingeboren

Grund, warum eine Sprache nicht austauschbar sein kann, ohne den Verlust *einer Welt* hervorzurufen (vgl. Crystal 2003, 36 ff., 54; Mithun 1998, 189). Es ist auch der Grund dafür, dass der Gebrauch oder Nichtgebrauch einer Sprache nicht als harmlose Begebenheit aufgefasst werden darf, denn eine bestimmte Sprache als Muttersprache „haben", bedeutet nicht weniger als die Art und Weise, wie der Mensch die Welt verstehend erlebt.

Eine „sinnvolle" Sprache, d. h. eine Sprache, die keine „welt-fremde" Sprache ist, eine Sprache, die somit einzigartig ist und daher nicht durch eine andere Sprache einfach ausgetauscht werden kann, ist mehr als eine „harmlose" Form der menschlichen Kommunikation und mehr als ein bloßes Werkzeug zur Bezeichnung von Gegenständen: Sie ist vielmehr eine konstitutive Erfahrung jedes möglichen Umgangs mit dem Seienden.

Das Wesen einer Sprache als situiertes Erscheinenlassen ist also nichts anderes als eine bestimmte Weise, in der sich das Verstehen des Menschen aus einem einzigartigen Horizont heraus entfaltet, aus dem der Mensch seine eigene Welt gestaltet und bildet. Über Heidegger hinaus führt seine Frage nach dem Wesen der Sprache somit zu der Frage nach dem Modus, wie sich eine Welt in der Entfaltung *einer Sprache* bildet, wie also eine solche Welt durch das Wort verstanden werden kann: Seine ontologische Besinnung in Bezug auf die Sprache ermöglicht uns eine Reflexion über die politischen Folgen einer situierten Konzeption des Wortes.

Sprache, Macht und Nihilismus

Wenn Sprache als erscheinende Welt geschieht und wenn eine spezifische Sprache bedeutet, die Welt *aus einer Welt* zu verstehen: Wie können wir dann jenseits einer rein linguistischen Annäherung die Beziehungen zwischen den verschiedenen Sprachen verstehen? Was inmitten des Alltags unbemerkt bleibt und daher am gesunden Menschenverstand vorbeigeht, lässt sich tiefer besehen

ist. Man nennt sie die Muttersprache." (2000c, *GA 16*, 531.) Eine Überlegung zur wesentlichen Relation zwischen Sprache und Welt, wenn auch aus einem anderen philosophischen Kontext, kann man in dem Aufsatz „Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina" von J. Estermann finden (2022, 53–72).

als ein Grundphänomen bezeichnen, das die Zukunft des Menschen auf der Erde prägt: Das heißt, die Beziehung zwischen Sprache(n) und erscheinender Welt bzw. erscheinenden Welten ist mit tiefgreifenden philosophischen Konnotationen und unabsehbaren politischen Folgen verbunden.

Der Verfall und das Aussterben einer Sprache bzw. unzähliger unterschiedlicher Muttersprachen (vgl. Rocha de la Torre 2021a), sowie die Vorherrschaft einer einzigen Sprache über alle anderen – als das Ergebnis einer Machtäußerung, die unter dem Deckmantel der Nützlichkeit und Notwendigkeit einer schnellen und einfachen globalen Kommunikation ausgeübt wird –,[8] sind nichts anderes als der Ausdruck dreier Machtphänomene, die von der Soziolinguistik und der angewandten Linguistik analysiert werden: a) sprachliche Hegemonie (Bochmann 2017, 4 ff.), b) Glottophagie (Calvet 1974) und c) Sprachimperialismus (Phillipson 1992; Canagarajah 1999).

Diese drei sprachlichen Phänomene lassen sich als eine greifbare Äußerung der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Macht einer Kultur über eine andere auffassen. Sie führen also nicht nur dazu, dass eine Sprache überschattet und ausgehöhlt wird. Sie führen auch zu ihrer Schwächung und ihrem Aussterben und damit zum Niedergang einer Kultur und einer bestimmten Weise, wie sich der Mensch für das Seiende öffnet. Durch die gewaltsame Homogenisierung der sprachlichen, kulturellen und vor allem ontologischen Ebene begünstigen diese drei Phänomene eine Struktur des Verstehens, die eine leere Gleichheit ohne Differenzen erzeugt.

Die als die Hegemonie einer Sprache auf lokalem, regionalem bzw. nationalem Gebiet verstandene „sprachliche Suprematie", die durch direkte oder versteckte Interferenzen der etablierten Macht zum Niedergang der anderen Sprache(n) führt, kann als erster Schritt der kulturellen Einförmigmachung eines Zeitalters gefasst werden. Die häufigsten Mittel zur Herabsetzung einer Sprache sind u. a. kultureller (abwertende Stereotypen), wirtschaftlicher (erschwerter Zugang zum Arbeitsmarkt), sozialer (Diskreditierung und

8 Die Behauptung der unbestreitbaren Notwendigkeit einer Universalsprache ist letztlich ein ideologischer Ausdruck der herrschenden Macht, die kreisförmig die Wirklichkeit durch Ideen gestaltet, um anschließend diese Wirklichkeit wiederum aus den zur Wahrheit gewordenen Ideen zu rekonstruieren. Vgl. dazu Calderón 2022, 41–71.

soziale Immobilität) und politischer Art (Einführung einer Amtssprache und Verbot anderer Sprachen) – also nicht unbedingt sprachlicher Natur, wie man vorschnell annehmen könnte (vgl. Crystal 2003, 76–88; Kamal Khan, Pervaiz und Perveen 2019, 2 ff.).

Das sukzessive Aussterben einer Sprache setzt sich in der sogenannten Glottophagie fort, also durch den Prozess, bei dem eine Sprache eine andere „auffrisst", so dass es irgendwann niemanden mehr gibt, der sie spricht (Crystal 2003, 1 ff.). Die Ursachen dafür sind die gleichen wie im Fall der „sprachlichen Hegemonie", die Folgen jedoch noch weitreichender: Der Linguizid geht Hand in Hand mit dem Untergang der Kultur, in der diese Sprache gesprochen wurde. Die unmittelbare Folge dieses Linguizides ist der Ethnozid, d. h. die Aufgabe des Eigenen zugunsten einer Übernahme des Fremden.[9]

Jenseits der naiven Auffassung der Sprache als eines bloßen Instruments der Kommunikation ist die „Glottophagie" vor allem eine „hermeneutische" Herausforderung, denn sie schafft durch die Einförmigkeit der Sprache eine homogenisierende Struktur der menschlichen Erfahrung auf der Erde. Das ist es letztlich auch, was mit dem „sprachlichen Imperialismus" bezeichnet wird, auf den Robert Phillipson seit 1992 aufmerksam macht (vgl. auch Kamal Khan, Pervaiz und Perveen 2019).[10] Der britische Sprachwissenschaftler weist auf den

9 „When one culture assimilates to another, the sequence of events affecting the endangered language seem to be the same everywhere. There are three broad stages. The first is immense pressure on the people to speak the dominant language – pressure that can come from political, social, or economic sources. It might be ‚top down', in the form of incentives, recommendations, or laws introduced by a government or national body; or it might be ‚bottom up', in the form of fashionable trends or peer group pressures from within the society of which they form a part; or again, it might have no clear direction, emerging as the result of an interaction between sociopolitical and socioeconomic factors that are only partly recognized and understood. But wherever the pressure has come from, the result – stage two – is a period of emerging bilingualism, as people become increasingly efficient in their new language while still retaining competence in their old. Then, often quite quickly, this bilingualism starts to decline, with the old language giving way to the new. This leads to the third stage, in which the younger generation becomes increasingly proficient in the new language, identifying more with it, and finding their first language less relevant to their new needs." (Crystal 2003, 78–79.)

10 „Linguistic imperialism takes its shape when in a multilingual setting one language acquires a powerful position, gets the higher status, and is given preference over other

Zusammenhang zwischen sprachlicher und kultureller Vorherrschaft hin, die sich aus der globalen Vormachtstellung einer Sprache über eine andere ergibt. Eine solche Vorherrschaft kommt in der Regel dadurch zustande, dass eine Nation durch militärische und/oder wirtschaftliche Macht anderen Nationen ihre Muttersprache aufzwingt.

Eine solche kritische Annäherung an die sprachlich-kulturelle Homogenisierung, die durch den Sprachimperialismus statthat, findet in Heideggers philosophischer Frage nach dem Wesen der Sprache eine ontologische Stütze. Es liegt also auf der Hand, dass der Niedergang bzw. das Verschwinden einer Sprache nicht länger einfach als harmloses Geschehnis des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs eines Werkzeugs betrachtet werden sollte (vgl. Crystal 2003, viii). Der Niedergang und das Aussterben einer Sprache werden ganz im Gegenteil zu einem Weckruf bezüglich des Verlusts unzähliger Möglichkeiten, in denen wir uns von unserem Lebenshorizont aus für die Natur, für den anderen und für uns selbst öffnen.

Die im Sprachimperialismus verschärfte sprachliche Vorherrschaft – die Tendenz zur globalen sprachlichen Vereinheitlichung – kann aus der Heidegger'schen Perspektive auf die Sprache als „Erscheinenlassen" nichts anderes sein als eine unmerkliche Hinwendung zur Einförmigkeit der Welt unter der Macht einer einzigen Sprache, d. h. einer einzigen Weltoffenheit und einzigen Möglichkeit der Weltverständigung. Die Entfaltung der wirtschaftlichen, politischen und militärischen Macht wird somit auf eine globale Identität (Gleichheit) ohne Differenzen ausgerichtet: eine globalisierte Welt, die durch das langsame Absterben von Sprachen und Kulturen Schritt für Schritt ins Leere läuft. Die Vollendung dieser von Unterschieden bereinigten Identität, die Heidegger als Gleichheit im Gegensatz zur Selbigkeit charakterisiert (Heidegger 2006, *GA 11*, 55), wird die Leere des Einförmigen, des Eindimensionalen, d. h. des eigenen Nichts im Ausbleiben der Verschiedenheit sein. Die sprachliche und kulturelle Homogenisierung, die sich hinter der Dominanz einer Sprache über eine andere verbirgt, ist

languages for various functions in the society. In such a situation, the most powerful language dominates and marginalizes the less important languages." (Kamal Khan, Pervaiz und Perveen 2019, 1.)

im Grunde genommen also das Auferlegen einer Struktur des Verstehens über alle anderen Weisen und Möglichkeiten, das Seiende zu begreifen. Und dies bedeutet nichts anderes als die Aushöhlung jeder echten Differenz und damit die Vergessenheit einer angemessenen Erfahrung, mit dem Anderen als eigentlicher Andersheit umzugehen. Die Homogenisierung der Sprache bedeutet folglich die Vorrangstellung des Nichts und damit verbunden das Aufkommen des Nihilismus in einem weiter entwickelten Stadium, insofern er verborgen und unthematisiert bleibt. Die Blindheit gegenüber der Tatsache, dass der Tod einer Sprache den Tod einer Welt bedeutet – den Tod der inhärenten Differenz der sprachlichen Verschiedenheit in der Welt und damit den Tod der verschiedenen Weisen, sich für selbst, für den Anderen und für die Natur zu öffnen –, ist der Ausdruck unseres Verfallens in die differenzlose Identität (Gleichheit). Sie ist Ausdruck des voll entfalteten Nihilismus des heutigen Menschen.

In diesem Kontext betont Heidegger die Notwendigkeit, das Eigene zu bewahren, wenn er auf die gegenseitige Anerkennung des Eigenen und des Fremden verweist:

> Nötig ist für die Einheimischen und für die Gäste gleichermaßen jenes gegenseitige Anerkennen und Geltenlassen des Eigenen […]. Sonst verliert das Dorf eines Tages vollständig sein Gesicht, und seine Bewohner verlieren den angestammten Charakter. Ein sicheres Zeichen dieser Gefahr ist das Aussterben des Dialekts, der fehlende Mut zur Bewahrung der Muttersprache. (2000d, *GA 16*, 648.)

Es geht also um den „Mut zur Bewahrung der Muttersprache" inmitten der Entfaltung der Macht der Vereinheitlichung, die uns allen ihre eigene Welterfahrung durch die Sprache auferlegt. Es gilt, sich die eigene verstehende Offenheit zu bewahren, als ein Weg unter vielen, sich für die Welt zu öffnen. Mit dem Tod einer Sprache stirbt also letztlich zugleich die „Differenz" bzw. die echte Verschiedenheit dahingehend (vgl. Rhydwen 1998; Crystal 2003, 32 ff.), dass sich *eine Welt* in ihrer eigenen Offenheit gegenüber den Menschen und ihren Werken, den Dingen und sich selbst *als* Welt verschließt. Entgegen der in der Bibel beschriebenen Erzählung vom Turmbau zu Babel bestünde die Bestrafung der Hybris des Baus heute wohl nicht in der Sprachenvielfalt,

sondern in der politischen Auferlegung unterschiedsloser Gleichheit – also des Nihilismus –, welche dazu tendiert, die verschiedenen kulturellen Weisen, sich für die Welt zu öffnen, unter einem einzigen Modus des Verstehens, d. h. in einer einzigen Sprache zu vereinen. Dies bedeutet schließlich, dass die Durchsetzung einer einzigen Sprache durch ihre Hegemonie und die damit verbundene Glottophagie nicht nur als sprachlicher Imperialismus, sondern zugleich als eine Manifestation der politischen und kulturellen Macht verstanden werden kann. Sie ist jedoch vor allem das Signal eines auf ontologischen Grundlagen begründeten Imperialismus, welcher in die Richtung einer Negation der Vielfalt der verschiedenen Welten, die den verschiedenen Sprachen innewohnen, strebt. Dieses Streben führt zum Nichts einer Gleichheit ohne jede Differenz. Es ist mit anderen Worten dieselbe ontologische Leere, die es uns erlaubt, den Nihilismus unserer Zeit als jenes Phänomen zu charakterisieren, in dem das der indifferenten Gleichheit eigene Nichts vorherrscht.

Bibliography | Bibliografija

Bochmann, K. 2017. „Hexemonía lingüística e os donos da linguaxe.“ *GRIAL. Revista Galega da Cultura* 216: 12–19.

Calderón González, J. 2022. „Ideología y realidad.“ *Cuestiones de Filosofía* 8 (30): 41–71.

Calvet, L. J. 1974. *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie.* Paris: Payot.

Canagarajah, S. 1999. *Resisting Linguistic Imperialism in English Teaching.* Oxford: Oxford University Press.

Crystal, D. 2003. *Language Death.* Cambridge: Cambridge University Press.

Estermann, J. 2022. „Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina.” *Cuestiones de Filosofía* 8 (31): 53–72.

Hammill, M. J., and Diniz de Figueiredo. 2013. „Language and Globalization.“ In *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, hrsg. von C. A. Chapelle, 3225–3227. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. DOI: 10.1002/9781405198431.wbeal0598.

Heidegger, M. 1977. *Sein und Zeit. GA 2*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

---. 1985a. „Die Sprache.“ In M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache. GA 12*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 7–30. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

---. 1985b. „Das Wesen der Sprache.“ In M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache. GA 12*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 147–204. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

---. 1985c. „Der Weg zur Sprache." In M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache. GA 12*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 227–257. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21.* Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 1996a. „Hölderlin und das Wesen der Dichtung." In M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. GA 4*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 33–48. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 1996b. „Vom Wesen der Wahrheit." In M. Heidegger, *Wegmarken. GA 9*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 177–202. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 1996c. „Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)." In M. Heidegger, *Wegmarken. GA 9*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 203–238. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 1996d. „Brief über den ‚Humanismus'." In M. Heidegger, *Wegmarken. GA 9*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 313–364. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 1997. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 1999. *Vom Wesen der Sprache. Zu Herders Abhandlung* „Über den Ursprung der Sprache". *GA 85.* Hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2000a. „Johann Peter Hebel (Zähringer Rede vom 5. September 1954)." In M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA 16*, hrsg. von H. Heidegger, 491–515. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2000b. „Gelassenheit." In M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA 16*, hrsg. von H. Heidegger, 517–529. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2000c. „Johann Peter Hebel (Göppingen, 9. November 1955, Volkshochschule)." In M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA 16*, hrsg. von H. Heidegger, 530–533. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2000d. „Festanssprache beim Heimatfest in Todtnauberg." In M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA 16*, hrsg. von H. Heidegger, 641–649. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2002a. *Was heißt Denken? GA 8*. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2002b. „Für das Langenharder Hebelbuch." In M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens. GA 13*, hrsg. von H. Heidegger, 117–118. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2002c. „Die Sprache Johann Peter Hebels." In M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens. GA 13*, hrsg. von H. Heidegger, 123–125. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2002d. „Hebel – Der Hausfreund." In M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens. GA 13*, hrsg. von H. Heidegger, 133–150. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

---. 2002e. „Sprache und Heimat." In M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens. GA 13*, hrsg. von H. Heidegger, 155–180. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2003. „Der Ursprung des Kunstwerkes." In M. Heidegger, *Holzwege. GA 5*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1–74. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2006. „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik." In M. Heidegger, *Identität und Differenz. GA 11*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 51–79. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
---. 2010. *Einleitung in die Philosophie. GA 27*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
Kamal Khan, M., A. Pervaiz und A Perveen. 2019. „Linguistic Imperialism." In *The TESOL Encyclopedia of English Language Teaching*, hrsg. von J. I. Liontas, 1–12. Manhattan: John Wiley & Sons, Inc. DOI: 10.1002/9781118784235.eelt0916.
Mithun, M. 1998. „The significance of diversity in language endangerment and preservation." In *Endangered Languages: Langauge Loss and Community Response*, hrsg. von L. Grenoble und L. Whaley, 163–191. Cambridge: Cambridge University Press.
Phillipson, R. 1992. *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
---. 2013a. „Linguistic Imperialism." In *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, hrsg. von C. A. Chapelle, 3794–3800. Oxford: Blackwell Publishing. DOI: 10.1002/9781405198431.wbeal0718.
---. 2013b. „Colonialism and Language Policy and Planning." In *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, hrsg. von C. A. Chapelle, 861–865. Oxford: Blackwell Publishing. DOI: 10.1002/9781405198431.wbeal0155.
Rhydwen, M. 1998. „Strategies for Doing the Impossible." In *Endangered Languages: What Role for the Specialist*, hrsg. von N. Ostler, 101–106. Actas de la segunda conferencia FEL, 25–27 de septiembre 1998. Universidad de Edimburgo: Foundation for Endangered Languages.
Rocha de la Torre, A. 2006. „Presupuestos del giro heideggeriano hacia la experiencia del lenguaje." *Areté* 18 (1): 121–155.
---. 2012. „Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia." *Revista de Filosofía* 37 (1): 37–55.
---. 2021a. „Koncept kulture: Heidegger onkraj Heideggera." *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti* 2021 (1/2): 246–254. [Die spanische Fassung: 2012. „El concepto de cultura: Heidegger más allá de Heidegger." In *Reflexiones en filosofía contemporánea*, hrsg. von A. Rocha de la Torre, 131–151. Buenos Aires: Grama Ediciones / Universidad de San Buenaventura.]
---. 2021b. „Pensiero calcolante e nichilismo: il caso del linguaggio e la terra natale." *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30 (118-119): 207–231.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.14
UDC: 111:32

Heidegger
Technik, Gestell und Nihilismus

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Filosofía, Edifici B, 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), España

Jesus.Adrian@uab.cat

Heidegger. Technology, Enframing, and Nihilism

Abstract

Martin Heidegger's reflections on technology and nihilism analyze the challenges of the modern world. In his later writings, he describes technology as more than just tools; it is a mode of revealing that reduces the world to a mere stock of resources. This leads to the alienation of human beings who lose their intrinsic value and are

perceived only as objects of calculation. Heidegger considers this perspective to be nihilistic, as it neglects meaning in Western metaphysics in favor of use and control. To escape this nihilistic tendency, he advocates for a shift towards an open relationship with being. The contribution is divided into three parts: the conception of technology, the meaning and genealogy of positionality, and the nihilistic implications and possible alternatives through a relational ontology.

Keywords: enframing, fourfold, machination, relationality, technology.

Heidegger. Tehnika, postavje in nihilizem

Povzetek

Martin Heidegger v svojih razmišljanjih o tehnologiji in nihilizmu obravnava izzive sodobnega sveta. V svojih poznejših spisih poudari, kako je tehnologija več kot le orodje; gre za način razkrivanja, ki svet reducira na golo zalogo virov. To vodi v odtujitev ljudi, ki izgubijo svojo notranjo vrednost in so dojeti samo kot predmeti preračunavanja. Heidegger meni, da je ta perspektiva nihilistična, saj zanemarja smisel v zahodni metafiziki v korist uporabe in nadzora. Da bi se izognil tej nihilistični težnji, se zavzema za premik k odprtemu odnosu z bitjo. Prispevek je razdeljen na tri dele: pojmovanje tehnologije, pomen in genealogija postavja ter nihilistični nasledki in možne alternative na podlagi relacijske ontologije.

Ključne besede: postavje, četverje, mahinacija, relacijskost, tehnika.

Martin Heideggers Überlegungen zur Technik und zum Nihilismus bieten tiefgreifende Einblicke in die Herausforderungen der modernen Welt. In seinen späten Schriften, insbesondere in den Werken *Bremer Vorträge* (1949), *Die Frage nach der Technik* (1953), *Gelassenheit* (1955) und seinen Auseinandersetzungen mit dem Nihilismus und der Metaphysik, untersucht Heidegger die Verbindungen zwischen der technologischen Entwicklung und der metaphysischen Geschichte, die als Ursprung vieler zeitgenössischer Krisen angesehen wird.

Heidegger beginnt seine Analyse mit der Feststellung, dass die Technik mehr ist als nur eine Ansammlung von Werkzeugen und Maschinen; sie ist eine Art des Entbergens, eine Weise, wie die Wahrheit ans Licht kommt. In der modernen Welt jedoch sieht Heidegger die Technik als das vorherrschende Entbergungswesen, das alles Vorhandene als Bestand zur Nutzung und Kontrolle darstellt. Diese Sichtweise, die Heidegger als „Gestell" bezeichnet, reduziert die Welt zu einem bloßen Vorrat von Ressourcen. Menschen und Natur werden so zu Objekten der Berechnung und Ausbeutung, die ihren intrinsischen Wert verlieren.

Dieser technologische Zugang zur Welt birgt laut Heidegger eine nihilistische Tendenz. Der Nihilismus, verstanden als das Fehlen von Sinn und Bedeutung, wurzelt in der abendländischen Metaphysik, die seit Platon die Frage nach dem Sein zugunsten eines Fokus auf das Seiende selbst vernachlässigt hat. Diese Entwicklung kulminiert in der modernen technischen Weltanschauung, in der alles in messbare und verwertbare Einheiten zerlegt wird.

Die Frage ist, wie ein solch tief verwurzelter Nihilismus überwunden werden kann. Heidegger schlägt vor, dass wir einen Wechsel von diesem rein funktionalen Denken hin zu einer eigentlichen Beziehung zur Welt und zum Sein selbst vollziehen müssen. Indem wir uns für das „Anderssein des Seins" öffnen – eine Form des Denkens, die nicht auf Beherrschung abzielt –, können wir andere Möglichkeiten der Existenz und der Weltbegegnung erforschen. Diese Veränderung erfordert ein Loslassen der vorherrschenden technischen Weltanschauung zugunsten einer Haltung des Zuhörens und Staunens über das Dasein, aber vor allem einer Haltung der Gelassenheit.

Aus diesem Ansatz gliedert sich der vorliegende Beitrag in drei Teile. Zunächst wird die Heidegger'sche Konzeption der Technik dargelegt,

wobei der Schwerpunkt auf der Idee liegt, dass die Technik eine Art ist, die Realität zu gestalten, eine epochale Form, die Natur zu eröffnen und zu enthüllen. Zweitens wird auf die Bedeutung des Wesens der Technik, des Gestells, eingegangen. Nachdem die Genealogie dieses grundlegenden Konzepts in Heideggers Überlegungen zur Technik dargestellt wurde, wird die Zentralität der Begriffe „Bestellbarkeit" und „Ersetzbarkeit" in seinem Verständnis des Gestells aufgezeigt. Und drittens wird auf die nihilistischen Implikationen hingewiesen, die sich aus der Kritik der gegenwärtigen technologischen Gesellschaft ergeben. Ausgehend von einer relationalen Ontologie werden die Möglichkeiten erkundet, die das Geviert und die Gelassenheit als aktive Modifikationen der technischen Bestimmung unseres Lebens bieten.

1. Technik

Heidegger bietet eine aufschlussreiche ontologische Interpretation der Technik. Er ist weder an technologischer Innovation, der Produktion von Waren, Geräten und Maschinen interessiert, noch an der gewöhnlichen Auffassung von Technik als einer instrumentellen und menschlichen Tätigkeit (*GA 7*, 7–8). Selbst die allgemein akzeptierte Vorstellung, dass die Technik ein mächtiges Instrument in den Händen des Menschen ist, das fähig ist, die Natur zu transformieren und die Kontrolle über sie zu erhöhen, stellt eher ein moralisches als ein philosophisches Problem dar. Heidegger konzentriert seine Bemühungen darauf, das Bild, die Form, den Stempel zu analysieren, den die Technik einer Epoche auferlegt, ihre Art, die gesamte Wirklichkeit zu gestalten: „Die Technik ist eine Weise des Entbergens." (*GA 7*, 139.) Wie gibt sich das Sein? Wie offenbart es sich? Mit Heideggers Worten: In der Gegenwart verbirgt sich das Sein, indem es sich als Gestell entbirgt. Hier finden wir eine der zentralen Ideen der Heidegger'schen Ontologie: Das Sein manifestiert sich historisch in verschiedenen Formen im Rahmen einer Dynamik von Verbergung und Entbergung, Verborgenheit und Unverborgenheit. Grafisch können wir die verschiedenen Erscheinungsformen mit Hilfe der folgenden Tabelle zusammenfassen:

Historische Formen der Seinsoffenbarung			
Griechische Epoche	**Mittelalterliche Epoche**	**Moderne Epoche**	**Zeitgenössische Epoche**
Physis	Ens creatum	Vorstellung	Gestell
Aus sich selbst entstehen	Letzter Grund/Ursache	Weltbild	Technisches Gestell
Natur als immanente Kraft	Natur als göttliche Schöpfung	Natur als Mechanismus	Natur als Bestand
Dynamik von Verborgenheit und Unverborgenheit			

In der griechischen Epoche entbirgt sich die Physis als eine Kraft, die aus sich selbst herauskommt, aber gleichzeitig verbirgt sie andere mögliche Arten der Manifestation. Im Fall der modernen Epoche zeigt sich die Realität in den verschiedenen subjektiven Vorstellungsformen, das heißt, sie wird auf das Weltbild reduziert, doch sie verbirgt gleichzeitig andere mögliche Arten der Offenbarung. In der gegenwärtigen Epoche entbirgt sich das Sein als technisches Gestell, während es andere Modalitäten verbirgt. Im gegenwärtigen Zeitalter der Technik wird die Natur zum Bestand, während in dem griechischen, mittelalterlichen und modernen Zeitalter die Natur jeweils als immanente Kraft, göttliche Schöpfung und Mechanismus erfasst wurde.[1] Die Technik wird somit als epigonale Form der Geschichte der Metaphysik angesehen, als vollendete Metaphysik, in der alles den Bedingungen der Erhaltung und des Wachstums unterworfen ist, die durch den Willen zur Macht gefordert werden. Die absolute Nivellierung

1 Für eine detaillierte Untersuchung der verschiedenen Erscheinungsformen der Natur in der abendländischen Philosophie verweisen wir auf das Buch von Hadot (2004). In *Die Frage nach der Technik* unterscheidet Heidegger zwischen der antiken und der modernen Technik: die eine wird als Poiesis verstanden und die andere zeichnet sich durch die Gewalt und Herrschaft aus, die sie über die Natur ausübt (*GA 7*, 16). Dieser Unterschied wird durch das Bild einer alten Holzbrücke veranschaulicht, die dem Fluss erlaubt, seinem natürlichen Lauf zu folgen, und dem eines Wasserkraftwerks, das den Fluss in eine Energiequelle verwandelt. Während die antike Technik in Harmonie mit der Umwelt lebt, scheint die moderne Technik diese Umgebung zu verletzen und künstlich zu verändern. Darüber hinaus übt die moderne Technik nicht nur Herrschaft aus, sondern drückt der Struktur der Realität die Form des Gestells auf, die Form eines Apparates, der eine ausschließlich instrumentale und technologische Beziehung zur Realität erzwingt. Für unseres Verständnis des Gestells siehe den folgenden Abschnitt.

der Realität, die im Zeitalter der Technik herrscht, ist die vollumfängliche Verwirklichung der Metaphysik.[2]

Aus der Perspektive der Technik offenbaren sich die Seienden als Bestand, als eine Quelle von Ressourcen, die uns zur Verfügung steht. Die Technik auferlegt daher den Dingen eine Seinsweise: Das Kraftwerk wird nicht im Fluss gebaut, um Energie bereitzustellen. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut (*GA 7*, 16). Geschichtlich gesehen wurden die Dinge immer im Bereich der Arbeit als verfügbare Ressourcen genutzt. Jede Technik erfordert, dass die Dinge als verfügbare Ressourcen erscheinen. Andernfalls wären keine Tempel, Alleen, Kathedralen, Automobile, Computer usw. gebaut worden, wenn die Dinge und die natürlichen Materialien nicht als verfügbare Ressourcen für die Produktion und Herstellung von Werkzeugen, Einrichtungen und Ausstattungen genutzt worden wären. Was unterscheidet also die moderne Technik von jeder anderen Art von Technik? Nämlich, dass die Dinge ausschließlich als Bestand erscheinen. In der modernen Epoche gibt es keine andere mögliche Manifestationsweise als die des Bestands, während dies in der antiken Epoche nur eine Möglichkeit unter anderen war. Das Problem der modernen Technik ist, betonen wir, nicht, dass sie die Dinge als Ressourcen betrachtet: den Baum als Holz, den Fluss als Energiequelle, den Menschen als Produktionseinheit. Das ist etwas Eigenes in jeder Kultur und Epoche. Das wahre Problem ist, dass es nichts mehr als das ist. Es gibt kein anderes Maß und keinen anderen Wert als die Technik. Die größte Gefahr der Technik besteht darin, dass sie nicht nur die Natur unterwirft, beherrscht und ausbeutet, sondern auch den Menschen.

2 Wie Heidegger mehrmals in *Einleitung in die Metaphysik* und *Überwindung der Metaphysik* betont, ist die Geschichte der Philosophie von Anfang an metaphysisch geprägt. Die Philosophie beginnt mit einer metaphysischen Sünde, nämlich mit dem Glauben, dem Suchen und dem Streben nach einem ersten Grund und Prinzip – sei das das Werden (Heraklit), das Sein (Parmenides), die Idee (Plato), das cogito (Descartes), der Geist (Hegel) oder der Wille zur Macht (Nietzsche). Es gibt aber keinen Anfang, wo es eine ideale Startsituation für die Frage nach dem Sinn von Sein gegeben sein könnte. Die Frage kann erst auf der Basis eines Seins und Wissens von einem Sein gesellt werden. Was ist dann Sein? Sein hat keine bestimmbaren Eigenschaften, d. h. Sein ist kein Seiendes (ontologische Differenz). Sein ist differenzloser und unbestimmter Bedeutungshorizont, unhintergehbare Bedingung der Möglichkeit. Die Frage nach dem Sinn von Sein kann also nicht positiv beantworten werden, denn jede Frage ist schon eine ontische Bestimmung.

Letztendlich ist die Technik nichts Technisches, sondern eine Weise der Offenbarung des Seins, die fordert, dass alles sich produktiv entblößt und präsentiert. Die Natur und der Mensch selbst werden zu Reserven und Ressourcen der Technik, die bereit sind, transformiert, gelagert und verteilt zu werden. Die Art und Weise, wie das technische Gestell die Wirklichkeit organisiert und anordnet, erweckt den Anschein, dass alles vom Menschen produziert wird und dass alles zu seinen Diensten steht. Es ist wahr, dass das Gestell ein Produkt des Menschen ist, aber wir haben die Freiheit gegenüber ihm verloren. Tatsächlich sprechen wir ganz selbstverständlich von menschlichem Material, von menschlichem Faktor, von menschlichen Ressourcen. Das Gestell ist nicht nur zu unserem Schicksal geworden, sondern droht auch einseitig zu werden und das Gedächtnis an eine andere Art des Umgangs mit der Welt zu tilgen. Die Herrschaft, die die Technik ausübt, verhindert, dass der Mensch sich selbst als verwurzelt in der Öffnung des Seins erfährt.

2. Gestell

Der Begriff des Gestells spielt eine zentrale Rolle in der Heidegger'schen Reflexion über die Technik. Die Ausbildung dieses Begriffs lässt sich zuerst auf die Thematisierung der Machenschaft zurückführen, die wir in den Werken *Beiträge zur Philosophie* (1936–38) und *Die Zeit des Weltbildes* (1938) finden. Im Kontext des Zweiten Weltkriegs assoziiert sich der Begriff des Gestells mit der Idee von Konsumgütern und Versorgungsketten. Und schließlich wird im Rahmen der Werke *Bremer Vorträge* (1949) und *Die Frage nach der Technik* (1953) das Gestell endgültig als das Wesen der Technik begriffen.[3] In diesen beiden Schriften trennt Heidegger die Technik von jeder modernen und machenschaftlichen Vorstellung. Die Technik ist eine neue Form der historischen Manifestation des Schicksals des Seins, die Art und Weise, wie sich in der heutigen Zeit das Sein als Gestell offenbart. Aus der Perspektive des Gestells verwandelt sich alles, was existiert, in einen verfügbaren Bestand.

3 Für eine detaillierte Darstellung dieser drei Phasen der Ausbildung des Begriffs „Gestell" siehe die interessante Arbeit von Mitchell (2015, 3–63). Und für eine Genealogie des Heidegger'schen Denkens über die Technik verweisen wir auf Luckner (2015, 19–24).

2.1. Machenschaft und das Primat der Vorstellung

Heidegger nennt Machenschaft die Weise, wie wir die Seinsverlassenheit erfahren (*GA 65*, 107). Was bedeutet das? Die Dinge sind einfach der Welt überlassen, ohne irgendeine Beziehung zu etwas anderem zu wahren, das heißt, es gibt keinen Urheber der Verlassenheit. In diesem Verlassensein „erscheint das Seiende als Gegenstand und Vorhandenes" (*GA 65*, 115). Anders ausgedrückt, die Machenschaft benennt die Konstellation von Kräften, die die Seienden in bloße gegenwärtige Objekte verwandelt. Die Machenschaft benennt also „eine Art der Wesung des Seins" (*GA 65*, 126). Die Machenschaf ist „das Sicheinrichten auf die Machsamkeit von Allem" (*GA 66*, 16); sie drückt die Tendenz der modernen Epoche aus, die Dinge als machbar zu begreifen und in den Dienst der Macht der Technik zu stellen (*GA 66*, 16). Alle Dinge, einschließlich des menschlichen Seins, werden als machbar und formbar im Rahmen von Planung und Berechnung gedacht, sodass alles auf Nutzung und Konsum ausgerichtet ist. Das Auftreten der Machenschaft kennzeichnet den Übergang von der modernen Perspektive auf die Sache als Gegenstand hin zur Auffassung der Sache als eines Produktes des Willens zur Macht. In diesem Sinne stellt die Machenschaft den Höhepunkt der Geschichte der Metaphysik dar (*GA 69*, 71).

Im Rahmen der *Beiträge zur Philosophie* (1936–38) ist die Machenschaft ein Begriff, der die existierenden Kräfte in der Gesellschaft bezeichnet, die zur Objektivierung und Vorstellung der Dinge beitragen. Die Machenschaft ist daher ein modernes Phänomen, das eine von der Vorstellung geprägte Epoche beschreibt. Wie Heidegger in *Die Zeit des Weltbildes* (1938) feststellt, ist das Wesen der Moderne durch Wissenschaft und Vorstellung bestimmt. Die Sachen werden so zu Objekten der vorstellenden Tätigkeit des Subjekts: „Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist." (*ZWB*, 87.) Der Mensch findet nur das, was ihm als vorgestellt gegeben ist.[4] Die Dinge

4 Metaphysisch bedeutet dies folgendes: Das Sein wird durch das Subjekt verdrängt, und wird daher gänzlich vergessen. Es geht nicht mehr darum, die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen, sondern das Subjekt als Erkenntnisprinzip festzulegen. Was dann noch als Seiendes erkannt wird, kann nur erkannt werden, wenn es in das

werden zu ihrem vorgestellten Doppelgänger. Dies bedeutet die Nähe zu den Dingen zu verlieren, das heißt, das direkte Erleben der Sache verschwindet zugunsten der abstrakten Vorstellung der Sache. Damit wird, wie Heidegger bemerkt, die Verwandlung der Welt in Bild vollendet: „Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild." (*ZWB*, 92.)

2.2. Krieg: Konsum und Lieferkette

Der Wandel des Begriffs "Machenschaft" von Mitte der dreißiger Jahre zu den reifen Reflexionen über die Technik in den fünfziger Jahren fällt mit dem Ausbruch und den Folgen des Zweiten Weltkriegs zusammen.[5] Nach Auffassung von Heidegger ist der Zweite Weltkrieg eine Art Krieg, die sich von allen vorhergehenden Kriegen unterscheidet: Einerseits hat der Krieg nicht mehr das Ziel, den Frieden wiederherzustellen (*GA 69*, 180), und andererseits antwortet „das Schwinden des Unterschieds von Krieg und Frieden" (*GA 69*, 181) auf ein viel bedeutenderes, aber oft unbeachtetes Phänomen, nämlich den technologisch erleichterten Konsum des Seins. Mit anderen Worten, der Zustand des Friedens wird ununterscheidbar vom Zustand des Krieges. So können wir in *Überwindung der Metaphysik* (1936–1946) lesen:

> Jenseits von Krieg und Frieden ist die bloße Irrnis der Vernutzung des Seienden in die Selbstsicherung des Ordnens aus der Leere der Seinsverlassenheit. „Krieg" und „Frieden" sind, zu ihrem Unwesen abgeändert, in die Irrnis aufgenommen und, weil unkenntlich geworden hinsichtlich eines Unterschieds, in den bloßen Ablauf des sich steigernden Machens von Machbarkeiten verschwunden. (*GA 7*, 91.)

In Krieg und Frieden wird die Erfahrung der Dinge auf den bloßen Konsum reduziert. Jeder Konsum, sowohl der während des Krieges als auch der in Friedenszeiten, benötigt eine Lieferkette von Rohstoffen und menschlichen Ressourcen, die in der Lage ist, die konstante Nachfrage nach Vorräten und Konsumgütern aufrechtzuerhalten. Hier, wie Mitchell (2015, 34) anmerkt,

Schema einer Subjekt–Objekt-Struktur gepresst ist. Diese Struktur, meint Heidegger, erreicht seinen Gipfel in der modernen Technik.

5 Wir fassen hier die von Mitchell (2015, 33–36) angebotene Erklärung zusammen.

beginnt sich die Auffassung von Ersetzbarkeit herauszubilden, die eine herausragende Rolle in den *Bremer Vorträgen* und in *Die Frage nach der Technik* spielen wird. Die Idee des Ersatzes während der Kriegszeit wird dann in Begriffen der Ersetzbarkeit thematisiert: „Der ‚Ersatz' und die Massenherstellung der Ersatzdinge [sind] kein vorübergehender Notbefehl, sondern die einzig mögliche Form, in der sich der Wille zum Willen, die ‚restlose' Sicherung der Ordnung des Ordnens, in Gang hält." (*GA 7*, 94.) Dieser Wille zum Willen will nur mehr vom Gleichen, kann nur durch die Proliferation von Ersätzen und durch die Herstellung und den Konsum von mehr Gütern befriedigt werden. Die Realität wird also auf Konsum und die permanente Notwendigkeit von Konsumgütern, einschließlich des menschlichen Seins, reduziert. Der Mensch selbst wird zu einer Ware des Austauschs, des Konsums, der Ausbeutung und der Herrschaft. In *Überwindung der Metaphysik* wird betont, dass „der Mensch in diesen Prozess der Vernutzung einbezogen ist; tatsächlich ist ‚der Mensch der wichtigste Rohstoff'" (*GA 7*, 91), da er den Produktions- und Konsumprozess leitet. Wenn der Mensch nun als Rohstoff betrachtet wird, gibt es keinen realen Unterschied mehr zwischen dem Menschen und der Welt, die ihm zur Verfügung steht. Alles, einschließlich des Menschen, wird jetzt zu etwas Verfügbarem und damit zu etwas Ersetzbarem.

2.3. Gestell: Zirkulation, Bestellbarkeit und Ersetzbarkeit

Im Laufe des Zweiten Weltkriegs wurde Heidegger das Entstehen der Ware bewusst, die er Bestand nannte. Der Krieg bedeutete nicht nur das Ende des Objekts, sondern auch das Ende seines Gegenteils: des Subjekts. Im Zeitalter der Technik wird alles, von den Rohstoffen bis hin zum Menschen selbst, in den Kreis des Konsums eingeschrieben, wie die Erfahrung des Krieges auf grausame Weise offengelegt hat. So wird, wie in den *Bremer Vorträgen* angekündigt, die technologische Epoche des Gestells bzw. der Bestellbarkeit und der Ersetzbarkeit eröffnet: „Im Ge-stell wird das Anwesen alles Anwesenden zum Bestand. Das Ge-stell zieht das Bestellbare ständig in den Kreisgang des Bestellens herein, stellt es darin fest und stellt es als das so Beständige in den Bestand ab." (*GA 79*, 32.) Der Bestand ist kein Objekt. Heidegger warnt uns davor, den Bestand in Begriffen von Bestand, Existenzen

oder Reserven zu denken: „Das Wort ‚Bestand' rückt jetzt in den Rang eines Titels. Er kennzeichnet nicht Geringeres als die Weise, wie alles anwesend ist, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird." (*GA 7*, 17.) Der Bestand impliziert einen tiefgreifenden ontologischen Wandel in der Natur der Sache selbst: Die Sache selbst manifestiert sich als Bestand. Das Reich der Bestellbarkeit und des Bestands ist wesentlich anders als das Reich der Gegenständlichkeit und der Vorstellung der modernen Wissenschaft. Der Bestand markiert somit einen epochalen Bruch mit der Objektivität, die die moderne Metaphysik definiert.[6]

Was versteht man nun unter Gestell? Die Machenschaft verschärft die Epoche der Vorstellung; aber dieses Vorstellen ist nur eine Form des Stellens. Ende der vierziger Jahre definiert Heidegger das Stellen als die Wurzel der technologischen Aktivität als solchen. So weicht die alleinige Dominanz des Vorstellens, die die moderne Epoche kennzeichnet, einer Vielzahl von Formen des Stellens: Bestellen, Zustellen, Nachstellen, Herstellen, Hinstellen, Abstellen, Erstellen, Darstellen, Feststellen, Bereitstellen oder Verstellen. Gestell heißt also „die Versammlung jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen" (*GA 7*, 21); es benennt „das aus sich gesammelte universale Bestellen der vollständigen Bestellbarkeit des Anwesenden im Ganzen" (*GA 79*, 32). Für Heidegger hat Gestell nicht die übliche Bedeutung von Büchergestell, Gerät, Montage, Gerippe, Gestänge, sondern es drückt das Wesen der Technik aus (*GA 79*, 32 und 65; *GA 7*, 20). Wir dürfen also das Gestell nicht als eine Art Struktur, Inventar, Rahmen oder Zusammenbau von Teilen denken, wir können es nicht als Ansammlung von Vorrichtungen oder als Satz von Ausstattungen begreifen. Das Gestell benennt die Art und Weise, wie sich die Dinge manifestieren und geben.

6 Das Subjekt–Objekt-Schema, mit dem die Technik arbeitet, bringt mit sich eine Zweiteilung, insbesondere in allen Formen der Vorstellung: die Welt teilt sich in das Vorstellende (Subjekt) und das Vorgestellte (Objekt). Heidegger will gerade diese Herrschaft der Subjektivität brechen, weil sie das Sein vergegenständlicht. In diesem Sinn ist seine Spätphilosophie als ein Versuch jenseits der Philosophie der Subjektivität zu denken. Im letzten Abschnitt zeigen wir, wie Heidegger diese Ontologie der Subjektivität zugunsten einer Ontologie der Relationalität überwindet.

Wie erscheinen die Dinge aus dem Blickwinkel des Gestells? Das Gestell ermöglicht die Zirkulation des Bestands. Wie in den *Bremer Vorträgen* gesagt wird:

> Das Ge-stell ist in sich die raffend treibende Zirkulation des Bestellens des Bestellbaren in das Bestellen. Das Ge-stell stellt alles auf dieses Gleiche des Bestellbaren, dass es in der gleichen Form sich ständig wieder stellt und zwar um das Gleiche der Bestellbarkeit. (*GA 79*, 33–34.)

Zu sagen, dass das Gestell zirkuliert, bedeutet, dass es kein Ziel hat, dass es nichts außerhalb der Zirkulation von Ressourcen, Rohstoffen und Konsumgütern gibt. Dieser Kreisgang führt nirgendwohin. Das bedeutet, dass alle Bestandselemente im Kreisgang des Gestells rotieren: von den Energieressourcen (Wasser, Öl, Elektrizität usw.) und mechanischen Ressourcen (Auto, Flugzeug, Zug usw.) bis hin zum bürokratischen Gefüge (Beamte, Gerichte, Schulen usw.) und den menschlichen Ressourcen (Beamte, Lehrer, Polizisten, Ärzte usw.).

Gleichzeitig verbreitet die Zirkulation Reserven, Ressourcen, Rohstoffe und Konsumgüter durch den Kreislauf des Gestells. Nichts ist einfach an einem festen Ort, sondern es ist Teil desselben Kreislaufs (*GA 79*, 32). Der Bestand muss daher im Rahmen der Zirkulation und der Möglichkeit einer „ständigen Ersetzbarkeit des Gleichen durch Gleiches" (*GA 79*, 44) verstanden werden. So befindet sich zum Beispiel das Ersatzteil eines Autos nicht nur in der Werkstatt des Händlers, nicht nur im Lager, sondern es ist in einen Kreislauf von Teilen integriert, die immer bereit sind, durch andere Teile ersetzt zu werden, um von einem Ort zum anderen innerhalb derselben Lieferkette bewegt zu werden. Jedes Teil ist sofort bestellbar und kann jederzeit durch ein anderes ersetzt werden. So lesen wir in den *Bremer Vorträgen*: „Ein Bestand-Stück ist durch das andere ersetzbar. Das Stück ist als Stück schon auf die Ersetzbarkeit hin gestellt. Bestand-Stück sagt: das als Stück Abgesperrte ist auswechselbar in ein Bestellen eingesperrt." (*GA 79*, 36–37.) Jedes Teil und damit jede Ware wird permanent verbraucht und sogleich durch andere ersetzt. Doch diese einseitige Wendung zur Ware betrifft auch den Menschen. Wir beschränken uns nicht einfach darauf, Produkte und Waren zu konsumieren. Wir, als Konsumenten

und Produzenten, werden zu einem weiteren Teil im Kreis des Gestells. Heidegger erkennt die Gefahr, dass wir zu einem Bestand-Stück, zu einem Teil im Dienst desselben Gestells werden. Die Betrachtung des Menschen und der Natur als reiner Bestände bedeutet nicht nur eine ontologische Verschiebung, sondern auch eine existentielle Bedrohung, die die Fundamente der menschlichen Existenz und ihren Sinn hinterfragt. Der technische Zugang zur Welt birgt laut Heidegger eine nihilistische Tendenz.[7]

3. Nihilismus und relationale Ontologie

Die nihilistischen Implikationen der modernen Technik sind tiefgreifend und vielschichtig. Sie beziehen sich auf die Tendenz, die Welt und die Menschen auf reine Ressourcen und Objekte zu reduzieren, die nach Nützlichkeit und Effizienz bewertet werden. Die Technik fungiert als ein Herrschaftsinstrument, das sowohl die Natur als auch den Menschen kontrolliert und ausbeutet, wodurch ein Zustand der Nichtigkeit entsteht. Zudem wird alles messbar und quantifizierbar. Diese technologische Denkweise führt zur Ablehnung alternativer Lebensweisen und Perspektiven, wodurch das Dasein nur noch unter dem Aspekt der Funktionalität betrachtet wird. In diesem Kontext gewinnt die Gefährdung des menschlichen Seins durch eine unreflektierte Technik eine alarmierende Dimension.

Wie kann man also dem objektivierenden Trend der technischen Welt widerstehen? Wie kann man der einheitlichen Kraft des Gestells und seiner Neigung, alles in Bestand zu verwandeln, entgegenwirken? In den ersten Zeilen von *Die Frage nach der Technik* (1953) und *Gelassenheit* (1955) wird genau diese Frage behandelt, nämlich wie man eine freie Beziehung zur Technik aufrechterhalten kann. In *Gelassenheit* wird beispielsweise der Unterschied zwischen dem berechnenden Denken des Gestells und dem meditativen Denken des Gevierts herausgestellt. Heidegger empfiehlt die „Gelassenheit zu den Dingen" (*G*, 27). Wie erreicht man das? So, dass man im Nächsten und Nahen wohnt und über das nachdenkt, was uns hier und jetzt betrifft.[8]

7 Eine detaillierte Analyse über Nihilismus und Technik in Heidegger ist zu finden in Volpi (2005, 85–106, besonders 145–153).

8 Hier können interessante Parallelen zwischen dem daoistischen Konzept des *wúwéi*

Heidegger erkennt die Unvermeidlichkeit der Technik und ihre Vorteile an, warnt uns jedoch auch vor ihren Gefahren. Daher empfiehlt er, die Technik zu nutzen, sich jedoch nicht von ihr gefangen nehmen und mitreißen zu lassen. Mit anderen Worten, technologische Geräte zu verwenden, ohne an ihnen festzuhalten; das heißt, fähig zu sein, sich von diesen Geräten zu distanzieren, sie sein-lassen.

Ebenso wird in *Bauen Wohnen Denken* (1951) erneut auf das Phänomen der Ausbeutung, Entfremdung und Entwurzelung hingewiesen, das durch die technische Herrschaft verursacht wird, und erneut wird die Frage aufgeworfen, ob es eine andere mögliche Weise gibt, die Welt zu bewohnen. Heidegger betont die Notwendigkeit, die Gewalt der Technik zu überwinden, oder, anders gesagt, lädt uns ein, die Welt aus der Perspektive des Gevierts zu pflegen. Heidegger stellt somit eine unüberwindbare Unvereinbarkeit zwischen dem Wohnen in der Modalität des Gevierts und dem Bewohnen einer von Gestell dominierten und organisierten Welt fest. Das objektivierende Denken der Wissenschaft und Technik führt zu einem Desinteresse an den Dingen selbst. Das Geviert ist das Gegenteil des Gestells. Das Gestell macht die Welt unbewohnbar, weil es die Dinge und die Menschen dominiert und manipuliert; im Gegensatz dazu macht das Geviert die Welt bewohnbar, insofern es die Dinge pflegt und sich von ihnen pflegen lässt: „Der Grundzug des Wohnens aber ist das Schonen." (*GA 7*, 152.) Eigentliches Wohnen ist eine Modifikation der Unbewohnbarkeit und Heimatlosigkeit, die charakteristisch für die Technik ist. Es kann nur aus dieser Konfrontation entstehen und manifestiert sich *ex negativo*, wie im Fall von *Sein und Zeit*, wo das eigentliche Dasein als eine Modifikation der Uneigentlichkeit des Alltagslebens thematisiert wird. So kann das Geviert als eine Modifikation des Gestells gedacht werden.[9]

und der heideggerianischen Gelassenheit gezogen werden. Siehe dazu Rentmeester (2016, 88–95). Wir können auch an *Das Buch vom Tee* von Kakuzo Okakura denken und an seine Einladung, den kleinen Dingen und den Ritualen des Alltags Aufmerksamkeit zu schenken, um unsere Grenzen anzunehmen und uns ihrer bewusst zu werden.

9 Sobald die Heimatlosigkeit als eine Seinsweise angenommen wird, ist es möglich, an einen Ort zu denken, an dem man wohnen kann. Es handelt sich um eine ständige Aufgabe. Wir können keinen authentischen Ort in der Welt schaffen, weil die Heimatlosigkeit ein konstitutives Element der menschlichen Existenz ist. Die

Das Geviert verleiht den Dingen einen relationalen Charakter. Erde, Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen kommen zusammen, um ein endliches Wesen zu konstituieren, das mit anderen Dingen verbunden ist. Diese vier Elemente werden nicht summativ hinzugefügt und sind keine individualisierten Aktivitäten. Diese Elemente interagieren miteinander und konstituieren sich gegenseitig. Wir müssen sie in ihrer Vierung verstehen, in ihrer ursprünglich einheitlichen Entfaltung. Heidegger denkt die Versammlung des Gevierts als ein Spiegel-Spiel (*GA 79*, 18–19). Jedes der vier Elemente spiegelt sich in den anderen in Form einer einfältigen Vereinigung: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören einander gegenseitig und sie entfalten sich in einem dynamischen Spiel von Beziehungen und Verknüpfungen (*GA 79*, 18). So bin ich also nicht, wie es im Paradigma der modernen Philosophie der Fall ist, derjenige, der die Welt der Dinge erschafft, sondern ich fühle mich mit den Dingen und gemeinsam mit ihnen mit der Welt verbunden. Die Dinge sind Dinge in ihrer Nähe. Und nur in der Nähe der Dinge zeigt sich das Spiel der Welt.

Die vier Elemente bestimmen sich gegenseitig in einem ständigen und wechselnden Spiel von Interaktionen. Die Erde strahlt das phänomenale Licht der Dinge aus. Dafür benötigt sie ein Medium, den Himmel. Dieses durch Erde und Himmel vermittelte Erscheinen ist bedeutungsvoll und nimmt die Form

meditativ-wachsame Haltung kann die Not der Heimatlosigkeit mildern, aber sie kann nicht überwunden werden. Was ist der Grund für diese Unmöglichkeit? Das Sein selbst. Ein Sein, das sich durch einen unversöhnlichen Kampf mit sich selbst entfaltet. Das erklärt den zerrissenen und tragischen Charakter der Existenz. Die Entwurzelung und die Verwurzelung des menschlichen Lebens sind ein einfacher Spiegel des doppelten Spiels von Abwesenheit und Anwesenheit, von Verborgenheit und Unverborgenheit, von Ereignis und Entzug, die dem Sein innewohnen. In Wirklichkeit wird das Wohnen, als konstitutives Merkmal des Menschen, nie voll und ganz realisiert, solange wir leben. Wir sind nie auf eine endgültige Weise zu Hause. Wir befinden uns lediglich auf dem Weg nach Hause. Die Stoiker erklären beispielsweise diesen umherziehenden Charakter des menschlichen Lebens mithilfe der Theorie der Oikesis: die Tendenz, die jedes Individuum zeigt, in seinem Zuhause (*oikós*) zu bleiben und, wenn es das nicht tut, dorthin zurückzukehren. Eigentliches Wohnen ist eine ständige, nie befriedigte Suche. Eigentlich zu Hause zu sein, enthält zugleich ein Nicht-Zuhause-Sein, genauso wie Licht Dunkelheit enthält und Anwesenheit Abwesenheit impliziert. Die Erfahrung der Heimatlosigkeit drängt uns dazu, den eigenen Ort zu suchen, an dem wir wohnen können. Siehe dazu Adrián (2016, 58–59).

einer Botschaft an, die von den Göttlichen an die Sterblichen gesendet wird. Jedes Element reflektiert und wird in den anderen reflektiert. Jedes Element wird an die anderen gesendet, wird auf sie reflektiert, jedoch nur insoweit, als es wieder auf sich selbst reflektiert wird. Dieses „Selbst" ist nichts weiter als dieser ursprüngliche Reflex. Anders ausgedrückt, keines dieser Elemente besitzt Eigenschaften, die vom Rest trennbar sind. Jedes Element ist untrennbar mit den anderen verbunden. Und jedes erhält seine besondere Identität durch die Beziehung selbst.[10] Die vier Elemente als reflektierende Spiegel zu denken, bedeutet, sie als über ihre eigenen Grenzen hinausgehend zu betrachten. In dem Bild des Gevierts wohnt der Mensch nicht den Dingen gegenüber, als wäre er ein Subjekt, das die Objekte um sich herum dominiert, denn der Mensch selbst ist nur ein weiteres Element des Gevierts, das Sterbliche, von dem die anderen Elemente untrennbar sind.

An dieser Stelle lässt sich ein neues Verständnis der Dinge spüren. Dinge haben eine relationale Natur, die keinen Kern oder ein organisierendes Zentrum voraussetzt. Sie benötigen auch kein solides Fundament des Sinns, eine letzte Substanz oder ein reines Fundament. Es gibt keine Forderung nach einem ersten Prinzip und Ursprung aller Dinge – sei es Gott, das Subjekt, das Bewusstsein, der Geist oder der Wille zur Macht. Heidegger weist entschieden jede Ontologie der Substantialität zurück. Die Dinge existieren im Medium (Mitte), an der Kreuzung zwischen den vier Elementen. Die Versammlung der Vier findet außerhalb jedes einzelnen statt, das heißt, sie geschieht in dem Zwischenraum, in dem sie sich kreuzen. In *Bauen Wohnen Denken* wird darauf hingewiesen, dass die etymologische Bedeutung von Wohnen sowohl auf das Gefühl des Friedens und der Zufriedenheit (Friede) als auch auf das Verweilen im Freien und Offenen (Frye) verweist (*GA 7*, 151). Wohnen bedeutet, sich um diese ursprüngliche Öffnung zu kümmern und sie zu bewahren, in der wir uns

10 Denken wir zum Beispiel an die Beziehung zwischen Vater und Sohn. Die Beziehung des Vaters zu seinem Sohn wird nicht durch eine wesentliche Form des Vaterseins bestimmt, sondern definiert sich in jedem Fall und zu jedem Zeitpunkt durch die Beziehung, die er zu seinem Sohn herstellt; der Vater ist das, was er ist, als Ergebnis eben dieser Beziehung. Und ebenso wird der Sohn in jedem Fall und zu jedem Zeitpunkt durch die Beziehung zu seinem Vater konstituiert. Die Beziehung zwischen beiden findet im Raum der wechselseitigen Interaktion statt.

immer schon befinden. Heidegger möchte genau diese konstitutive Öffnung, diesen offenen Raum der Schnittstelle, dieses Intervall, diese Oszillation, in der wir ständig leben, denken. Das Geviert repräsentiert eine andere Art, die Dinge zu denken, die nicht mehr Substanzen, sondern Beziehungen sind. Jetzt interpretieren wir die Dinge kontextuell, sie erscheinen an einem Ort und werden von ihrem Standort beeinflusst.

Das Ding ist nicht mehr eine Realität, die in sich selbst eingeschlossen und verkapselt ist, es ist nichts, was dem Subjekt als Gegenstand gegenübersteht. Tatsächlich existieren wir inmitten und zwischen den Dingen, die sich in einem Feld von wechselseitigen Interaktionen entfalten. In einem Zwischen, das der späte Heidegger Geviert nennt. Das Ding ist keine vorhandene Entität, sondern der Schnittpunkt von Erde, Himmel, den Sterblichen und den Göttlichen. Eine Brücke, wie jene, die in *Bauen Wohnen Denken* beschrieben wird, ist ein Ding, das Ufer miteinander verbindet, um die sich menschliche Standorte versammeln, und das den Übergang von Personen und Waren von einem Ort zum anderen ermöglicht (*GA 7*, 155). In diesem Sinne sind alle Dinge Brücken, insofern sie Verbindungen zu anderen Dingen herstellen. Das Ding ist auch eine Brücke zwischen unserer Umwelt und uns selbst. Die Dinge bilden somit, über ihre eigene materielle Realität und ihren räumlichen Standort hinaus, einen Teil unserer Beziehung zur Welt. Unsere Existenz bewegt sich ständig in einem unüberwindbaren und somit unversöhnlichen Zwischen. Das Bild der Brücke illustriert perfekt dieses schwingende Zwischen, in dem sich unsere Existenz entfaltet. Es geht nicht mehr um die Gleichzeitigkeit von Oppositionen, von denen jede für sich selbst kohärent ist. Es gibt keine versöhnten Oppositionen in einer übergreifenden Einheit, die außerhalb der Beziehungen, in denen wir leben, existiert. Daher gibt es keine Dialektik. Nur Relationalität. Die *Bremer Vorträge* und *Bauen Wohnen Denken* verdeutlichen dieses Zwischen, diesen Zwischenraum, in dem wir uns immer schon befinden und aus dem wir niemals herauskommen. Eine Relationalität, die entscheidend für das postmetaphysische Denken unserer Tage ist. So gelangen wir von einer Ontologie der Substanz zu einer Ontologie der Relationalität.

Bibliography | Bibliografija

Adrián, Jesús. 2015. „Habitar el desarraigo.“ In M. Heidegger, *Construir Habitar Pensar*, 55–68. Madrid: La Oficina.

Hadot, Pierre. 2004. *Le Voile d'Isis: Essais sur l'histoire de l'idée de nature.* Paris: Gallimard.

Heidegger, Martin. 1959. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske. [Sigle: *G*.]

---. 1980. „Die Zeit des Weltbildes.“ In M. Heidegger, *Holzwege*, 73–109. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *ZWB*.]

---. 1994. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Gesamtausgabe 65*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 65*.]

---. 1997. *Besinnung. Gesamtausgabe 66*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 66*.]

---. 1998. *Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe 69*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 69*.]

---. 2000a. „Die Frage nach der Technik.“ In M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe 7*, 5–35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 7*.]

---. 2000b. „Überwindung der Metaphysik.” In M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe 7*, 67–97. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 7*.]

---. 2000c. „Bauen Wohnen Denken.“ In M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe 7*, 147–164. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 7*.]

---. 2005a. „Das Ding.“ In M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe 79*, 5–23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 79*.]

---. 2005b. „Das Gestell.“ In M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe 79*, 24–45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Sigle: *GA 79*.]

Luckner, Andreas. 2015. „Heidegger und das Denken der Technik.“ *Heidegger-Jahrbuch* 9: 9–24.

Mitchell, Andrew. 2015. *The Fourfold. Reading the Late Heidegger.* Evanston: Northwestern University Press.

Rentmeester, Casey. 2016. *Heidegger and the Environment.* London and New York: Rowman&Littlefield.

Volpi, Franco. 2005. *El nihilismo.* Buenos Aires: Biblos.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.15
UDC: 17

Images, Artificial Intelligence, and Informational Nihilism

Veronica Neri

University of Pisa, Lungarno Pacinotti 43, 56126 Pisa, Italy

veronica.neri@unipi.it

Abstract

Artificially generated images open up new ethical issues. Since it is no longer easy to understand and discern the true from the false, we can adopt a consciously critical view or a nihilistic view. In the field of information, the criterion of visual truth has become abolished. Artificial images are "nontransparent," subject to a potentially endless process of transformation; they are, moreover, replete with biases that make it difficult to understand the meaning of the image. The crisis of truth, the personalization

of visual data, the enclosure into knowledge bubbles, machine learning systems, their conveyance and reception, question the very existence of visual information. The risk is the process of "defacticization" of reality, a loss of trust in the facts being told. This can lead to a kind of informational nihilism and the extinction of trust in "the other." Therefore, it is necessary to reflect on an ethics that overcomes the devaluation of the meaning of today's visual signs and allows them to be rehabilitated as bearers of informational, but also social, cultural, and anthropological meaning.

Keywords: artificial images, defacticization, nihilism, regulation, visual information.

Podobe, umetna inteligenca in informacijski nihilizem

Povzetek

Umetno ustvarjene slike odpirajo nova etična vprašanja. Ker ni več lahko razumeti in razločiti resničnega od lažnega, lahko zavestno privzamemo kritičen ali nihilističen pogled. Na informacijskem področju je merilo vizualne resnice razveljavljeno. Umetne podobe so »netransparentne«, podvržene so potencialno neskončnemu procesu preoblikovanja; obenem so polne predsodkov, ki otežujejo razumevanje smisla podobe. Kriza resnice, personalizacija vizualnih podatkov, zapiranje v mehurčke znanja, sistemi strojnega učenja, njihovo posredovanje in sprejemanje postavljajo pod vprašaj sam obstoj vizualnih informacij. Tako se pojavlja tveganje procesa »defaktizacije« resničnosti, izgube zaupanja v predstavljena dejstva. To lahko vodi v nekakšen informacijski nihilizem in izumrtje zaupanja v »drugega«. Zato je treba razmisliti o etiki, ki bi premagala razvrednotenje smisla današnjih vizualnih znakov in omogočila njihovo rehabilitacijo kot nosilcev informacijskega, a tudi družbenega, kulturnega in antropološkega smisla.

Ključne besede: umetne podobe, defaktizacija, nihilizem, regulacija, vizualne informacije.

"Information, therefore non-things, is placed
in front of things, and makes them fade."

Byung-Chul Han

1. The dawn of artificial intelligence and "other" images. A premise

In the time of artificial intelligence,[1] the image takes on a much more complex meaning than in the past. The world seems to manifest itself solely in the form of an image. The traditional dual meaning of an image as a mirror of objective reality—from the Lascaux cave paintings to sculpture, from drawings to engravings, and up to photography and video—or as *rêverie* no longer suffices.[2] We find ourselves in the era of images; that is, in an era where, as Ruggeri claims, two previously separate logics overlap: "the world becomes an image" and "the image becomes a world." Through algorithms, images wield more influence over the information economy and its business models than ever before (Ruggeri 2023, 8); algorithms in the form of images constitute a new type of "experience" that often prompts more unconscious and irrational choices than before.

Conversely, today the images of reality and of tangible "things" seem in fact to have relatively lesser significance compared to the fluid images that populate the internet. Digital images, *ab origine* analog and later digitized, along with artificially generated images, form a set of powerful "other" images. They exist solely on screens, they are never tangible, they are always within reach.

The latter are computer-generated images, created by artificial intelligence tools (AI). Those are images easily altered or inherently false. In today's visual

1 "AI system" is to be intended, as approved by the EU Parliament in Article 3, as: "[An] 'artificial intelligence system' (AI system) means software that is developed with one or more of the techniques and approaches listed in Annex I and can, for a given set of human-defined objectives, generate outputs such as content, predictions, recommendations, or decisions influencing the environments they interact with." (https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:52021PC0206.)

2 *Phantasmagoria* figuratively conceived of as a figment of the imagination, not as a succession of optical illusions produced by the magic lantern. For the classical term *phantasmagoria*, see: Mannoni 2000; Casetti 2023a.

realm (Pinotti 2021; Machin and Polzer 2015), where images increasingly constitute the news, the truthfulness of the image becomes crucial. The so-called artificial image inevitably raises new ethical dilemmas, including the loss of authenticity, authorship, the propagation of social stereotypes, bias, truth in visual information. If information, as maintained by Byung-Chul Han (2022a) and Vilém Flusser, can be understood as a "non-thing" (*Unding*), we find ourselves immersed in a universe where "non-things are currently entering our environment from all directions, and they are pushing away the things. These non-things are called information" and are gaining irresistible influence.[3]

This raises two potential issues: firstly, understanding when an image is AI-generated and to what degree; secondly, questioning whether to believe the conveyed message and its associated representation. In the words of McLuhan, "[t]his fact, characteristic of all media, means that the 'content' of any medium is always another medium. The content of writing is speech, just as the written word is the content of print, and print is the content of the telegraph." (McLuhan 1964, 23–24.) This means that we have the legitimate option to no longer believe what is presented to us, or, in adherence to the notion that "the medium is the message," endeavor to discern the "truth" within the "visual artificial medium" by recalibrating the logic of "remediation."[4]

However, we exist not only in a visual regime, but primarily in a realm of visual information. An info-iconosphere,[5] as stated by Byung-Chul

3 Flusser adds that these non-things are immaterial, "in the true sense of the expression, 'impossible to get hold of.' They are only open to decoding. Of course, as with old-style information, they also seem to be inscribed within things—in cathode-ray tubes, celluloid, micro-chips, laser beams. But although this sounds 'ontological,' it is an 'existential' illusion. The material basis of new-style information is negligible from the existential point of view." (Flusser 1999, 86 f.; Flusser 1993, 81).

4 According to Bolter and Gruisin, "remediation" is a process based on the use of certain characteristics that are typical of one older medium within another. Media continually interact with each other. With the diffusion of IA, the logic of remediation is even more articulated and richer in possibilities (cf. Bolter and Grusin 2002).

5 This term is the fusion between infosphere and iconosphere. The terms "iconosphere" and "visual culture" mark a turn towards the visual as opposed to the linguistic turn theorized by Richard Rorty in the late 1960s (Rorty 1967). "The concept of iconosphere," as noted in the *International Lexicon of Aesthetics*, "was first introduced by the French

Han regarding contemporary information regime (in contrast to Michel Foucault's disciplinary regime), has generated "a form of domination in which information and its processing by algorithms and artificial intelligence have a decisive influence on social, economic and political processes" (Han 2022a, 3). Consequently, ambiguous, hyperreal, unreliable, or unrecognized false visual information can instigate arbitrary choices (Peña *et al.* 2010, 291–301). Thus, understanding the nature of artificial images and the potential issues, arising from the widespread use of these visual forms in contexts other than news, becomes extremely significant today.[6]

2. Images that inform. From digital to "artificial"

Information increasingly lies within images, either static or in motion, in the middle of an incessant flow of icons where even the so-called visual journalism

philosopher Jean Wahl (1955) at a conference on the cultural problems raised by the spreading of mass media. According to Wahl, in the age of mass communication the human being is always surrounded by a double envelope, i.e. the 'iconosphere' and the 'phonosphere,' which are like 'a surrounding forest of noises and images' (Wahl 1955: 335)." On the contrary, the term "infosphere" is formed by the words "information" and "sphere." It means a realm of information, data, communication, and knowledge. The first documented use of the term "infosphere" was by Kenneth E. Boulding in 1970. He wrote that "the infosphere […] consists of inputs and outputs of conversations, books, television, radio, speeches, church services, classes, and lectures as well as information received from the physical world by personal observation. […] It is clearly a segment of the sociosphere in its own right, and indeed it has considerable claim to dominate the other segments. It can be argued that development of any kind is essentially a learning process and that it is primarily dependent on a network of information flows." An important study on the infosphere was then recently carried out by Floridi (cf. Floridi 2001, 18–19; Floridi 2020; Floridi 2014; Boulding 1970, Wahl 1955, 333–336). Cf. *International Lexicon of Aesthetics*, s.v. "iconosphere."

6 It seems important, at this point in the article, to pay attention to the difference between information and communication. The difference between information, understood as the one-way flow of a message from a sender to a receiver, and communication, as the two-way flow of a message from a sender to a receiver, certainly appears to be more blurred today than in the analog time, if it has not already totally vanished. In this context, however, I do intend information as a sphere of description of facts and events, keeping apart as much as possible the (personal) point of view of the journalist or those generating the information, including visual information (cf. Manetti and Fabris 2011, 15–16; Fabris 2019; Fabris 2014).

strengthens its role.[7] With the spreading of the network, we can now view in real time, regardless of our location, what would have remained unknown before. The ease of multiplying and transmitting images, of remodeling them (within the scope of what is permitted) to make them more effective and expressive, as well as their immateriality and immediacy, are constitutive features of a new way of communicating—more direct, immediate, intuitive, and empathetic. Similarly, the quick spreading of images has altered the concept of time, turning it into a constant present. Information embodies the power of contingency, and the informative image aims precisely to arrest this contingency.[8]

After all, we are immersed in information, which now surpasses the quantity of things, to the extent that Byung-Chul Han argues for the emergence of a new human practice termed "infomania," a truly fetishistic approach to information. People feel the need to have real-time information on any topic of interest, through data, sound, images, or a combination of them.[9]

A single informative image can (re)construct an event, recount a story, lending itself to interpretation. Even objects in the world can transform themselves into sources of information, the so-called "infomes," namely "information-processing agents." And we would like them to think. These objects communicate with us inadvertently. These objects listen, act, and respond without explicit requests, guiding us (or tracking us) in our choices from purchases to routes, or suggesting to us what to read or, for example, to do things, such as shutting a window,

7 In journalism, image-based news has a rather recent origin, which we can trace back to the birth and spread of photography by Nicephore Niepce in 1826, then perfected by Daguerre ten years later. We finally have an industrial prototype that can produce serial images, with a level of detail closer to reality than lithographic printing, which, despite a high print run of color copies, is still a manual process. The so-called visual journalism is "based on the combination of text and images and […] focuses on the expressiveness of the latter" and was born in recent years (Neri 2021, 16).

8 Cf. Luhmann 1996.

9 The term "infomania," coined more than four decades ago by Elizabeth M. Ferrrarini, refers to the relationship between information overload and the inability of humans to regulate all the information they receive and somehow try to store. The anxiety to be constantly up to date has made us more vulnerable and dependent on real-time information. Learning to be well informed qualitatively and not just quantitatively appears to be the goal of a society of hyperconnected individuals (cf. Han 2022a, 7; Han 2022b; Ferrarini 1985).

opening a door, etc. Debord foresaw the algorithmic visual domain where "the real world is transformed into mere images, [and] mere images become real beings" (Debord 1967, § 18). These evolving entities interact with humans, exemplifying the informative power of images, as well as their deep charm and their influence on public opinion. Visual information is reshaping the traditional dominion of words in the news, owing to our growing inability to focus beyond a few seconds (as Lisa Iotti provocatively writes; cf. Iotti 2020). Particularly, images swiftly cater to the audience's desire for immediate participation in events and for identification. After all, as Flusser maintains, the image arises from man's ability "to abstract from the surrounding environment and to symbolize the fundamental elements of worldly reality, condensing information into a visible, shareable, ever-present form" (Flusser 2009, x). However, within the info-iconosphere, inhabited by "infomes," we have transcended digital photography by employing artificial intelligence.

This confronts us with a new category—artificial images. What are they? Which role are they taking within the information world that is becoming ever more iconocratic?

These images are primarily "technical images that unify through a specific ability, evolving as trust in conventional rules wanes" (Flusser 2009, 15). A technical image can be defined as an image, which is "generated by an artificial apparatus, [and that] gradually prevails through pixel-based algorithmic models reconstructing a unit via point-like signs" (ibid., xiii). These technical images represent not just "attempts to depict the world," but rather "consequences of scientific progress—a quest to depict the concepts the photographer holds of an image" (Menon 2022, 42; cf. Flusser 2004, 102). They unify and combine scattered pieces, transitioning from "visions of objects to computations of concepts" that are multisensory and complex (Flusser 2009, 14, 238).

However, artificial images stand as a separate category within the realm of technical images. Generated by specific GAN-based software, these images may appear more real than reality, yet they ultimately constitute an amalgam of numerous images drawn from reference datasets.[10]

10 Several artists are using AI—for instance, Mario Klingemann in the *Memories*

GAN is an architecture for training a generative model of artificial intelligence, which has revolutionized the way artificial content is created; this type of network was first introduced in 2014 by Ian Goodfellow. GAN consists of two neural networks: a generator and a discriminator. The former has the task of creating new data that can fool the discriminator. The latter has, on the other hand, the task of distinguishing between the data created by the generator and the real data; in essence, it is a classifier, that is, a network to be trained to distinguish between the real data and the "fake" data generated by the generator, while extracting its features. During the training process, the two networks challenge each other: the generator tries to improve the quality of the data it produces so as to fool the discriminator, while the latter tries to improve its ability to distinguish between real and fake data. This competition between the two networks leads to the creation of artificial data that may be quite realistic but nonexistent in reality, which are thus completely birthed by the generative network, even if the individual gives directions to artificial intelligence through prompts.[11]

Artificial intelligence generates images using algorithms that aim to mimic, albeit unsuccessfully, the functioning of the human mind, without truly comprehending its actions. The machine is asked to be "creative" by adhering to a set of more or less concise textual instructions provided by humans.[12] It is an exploration of the machine's artificial imagination, a yet-unexplored realm. These images lack a single author; they even lack a single human author. In fact, they are co-authored by both man and artificial intelligence (Barale 2020, 6–16; Somaini 2022, 91–111; Restuccia 2023). If we can say that, with the first prompt, the human being seems to be the mind that guides the artificial generation system, and artificial intelligence is the virtual "hand" that carries out the command, the more the interaction goes on and becomes refined, the more the two roles seem to blur into each other. With images produced by artificial intelligence, we can state that we are faced with a mechanical

of Passersby I, a series of portraits of nonexistent characters, or the Obvious Group, Memo Akten, etc.—, forging new identities and new imaginaries (cf. Barale 2020).

11 As Castelle (2021, 19 ff.) argues, this is the same mechanism as the one we can trace in the theory of Bourdieu's *habitus*.

12 On artificial imagination, cf. Restuccia 2023.

interpretation of the digital iconographic world, a mode of information that is partly distorted by the reference dataset. These datasets, predominantly reflecting Western imagery and mainstream themes, have been collecting data since the 1990s, with an exponential surge in the last decade. Some of these hyper-real visual images raise interpretative challenges, making it difficult to discern the true from the false, unless expressly declared by the source. Therefore, we can adopt a consciously critical perspective or a disenchanted and nihilistic view, according to which we no longer believe anything we find before our eyes. Images, now, hold such a level of uncertainty that the observer's search for trustworthy points cannot fully counterweigh such ubiquitous lack of trust.

In the realm of information, the criterion of visual truth is crucial, prompting recent regulatory efforts like the *European AI Act*. This regulation aims to distinguish deep-fake images from real ones and implements safeguards to prevent the creation of false or illegal content. Concurrently, we are witnessing a rise in immersive journalism, emphasizing an increasing need for individuals to emotionally engage with news through experience.

Deep fake refers to photos, videos, and audio created by artificial intelligence, altering or recreating specifics of a body or a face based on contents from objective reality. Using mechanisms akin to deep learning, neural networks simulate the human brain's functioning, learning from substantial data to realistically modify faces in video and digital content. Potential consequences include cyberbullying, computer crimes, and pornography, as these manipulated images can unconsciously influence human choices and actions. Moreover, the datafication of individuals through unauthorized deep fake attacks can breach privacy and compromise security.

Immersive journalism, instead, is a new frontier in the realm of journalistic information. It enables individuals to have first-hand experience of events or situations told by the news programs and documentaries through virtual reality or augmented reality technologies. This sensory immersion allows individuals to immerse themselves in the described scenario (Uskali 2021).

In all these circumstances, we encounter "opaque" images, undergoing potentially endless transformations, rife with biases that make understanding the meaning and the truth of the image, if any, extremely challenging.

The essential question that is still open is the relationship with the truth of reality, understood as "what we cannot change; metaphorically, it is the ground on which we stand and the sky that stretches above us" (Arendt 1968, 264). If truth seems inherently connected to the earthly, the digital era signals an end to this concept. With artificial intelligence, visual information does not represent events; it merely simulates them. This loss of the sense of reality and truth makes us feel uncertain about how to engage with information, according to Flusser (Flusser 2004, 204). He suggests that human beings no longer function as a *homo faber*, but turn into a *homo ludens*, all engrossed in entertainment, hands replaced with fingers. This shift creates a new paradigm, where reality is almost entirely influenced by entertainment and infotainment (Han 2022a, 15). Nonetheless, there exists a space for moral entertainment, serving cultural and social functions simultaneously. By aligning with the audience's knowledge and imagination, conveying moral order becomes more effective. After all, Luhmann maintains that "entertainment strengthens existing knowledge, fulfilling a role similar to the 'new mythology' that romantics aspired to. Mass media entertainment reaffirms what individuals already possess within themselves, intertwining mnemonic performances with learning opportunities." (Luhmann 2002, 78.)

The crisis surrounding truth, the rampant infodemic, the personalized nature of visual data, the confinement within knowledge bubbles, and the generation and reception of images by machine learning and artificial intelligence systems fundamentally challenge the authenticity and, subsequently, the reliability of visual information.

3. "Artificial" visual information and European regulations

It is no coincidence that artificial visual information is currently, in some respects, regulated by the European Union. In June 2023, Europe approved amendments to the proposed regulation of the European Parliament and the Council of Europe, establishing harmonized rules on artificial intelligence.[13] On January 2024, the final version of the text was finally submitted by the

13 It amends some previous Regulations of the European Union: COM(2021)0206 – C9-0146/2021 – 2021/0106(COD).

European Commission, and in March of the same year it was finally approved by the European Parliament.[14]

The European strategy regarding artificial intelligence aims to make the EU a world-class hub for artificial intelligence and ensure that artificial intelligence is human-centered and trustworthy, based on a classification of risk levels, mostly four: unacceptable, high, limited, and minimal or no risk. The higher the potential risk, the tighter the regulation. This marks the first regulation on artificial intelligence on this scale, aiming to provide guidelines and recommendations for a safe, sustainable, and responsible use of artificial intelligence, ultimately protecting the public from potential harm and discrimination.

In the specific area of visual aspects, several key points have emerged. Firstly, the regulation prohibits biometric analysis using sensitive data (such as gender, ethnicity, citizenship, political opinions, or religious beliefs)[15] in real time. It also prohibits using copyrighted material to train generative artificial intelligence.[16] Additionally, it calls for restrictions on recommender algorithms and raises concerns about the breach of privacy, stemming from the indiscriminate collection of biometric data from social media or videos in public spaces to create facial recognition databases. These concerns also extend to issues surrounding the authorship of visual content, mostly falling within the legal domain.

Another ethically important aspect concerns the censorship of certain image-generating artificial intelligence systems due to ambiguous requests. For instance, prompts centered on images of violence, nudity, etc., may lead to censorship. Lastly, legal issues may arise with the transparency of these images. Actually, the *European AI Act* states that "users of an artificial intelligence system

14 The EU is the first in the world to have rules on artificial intelligence thanks to the *AI Act*. The Act was approved at the plenary session with 523 votes for, 46 votes against, and 49 abstentions. Cf. Kroet 2024.

15 Cf. European Parliament 2023.

16 In the *AI Act*, obligations were introduced to document the indication of copyrighted content used to feed the model, as well as the obligation to indicate whether the content was generated by artificial intelligence. In contrast, the *AI Act* makes no mention of the protection of works created by Artificial Intelligence systems under copyright law, leaving it to national regulations or case law. Cf. *EU Artificial Intelligence Act* 2024.

that generates or manipulates image, audio or video content that appreciably resembles existing persons, objects, places or other entities or events and would falsely appear to a person to be authentic or truthful ('deep fake'), shall disclose that the content has been artificially generated or manipulated."[17]

Image generators, therefore, yield complex images, which pose risks and are influenced by social biases. In a context reminiscent of Bourdieu's *habitus*, where social models of classification and perception intersect with generative models, a socially-biased artificial intelligence emerges (Bourdieu 2013, 111–113), influenced by prejudices concerning ethnicity, gender, profession, and age. The prevalent datasets mirror the most active web user population. Biases exist not only within these datasets, but also in the norms, practices, and processes guiding the commissioning, development, implementation, and use of artificial intelligence within a broader societal culture. Creators and designers may inadvertently allow their biases to permeate the entire process, from data selection to model development (Schwartz 2022; Luccioni *et al.* 2023).

Training these systems on distorted data can amplify the social perception of certain aspects, further reinforcing biases reflected by the network, acting as a distorting mirror.[18]

Flusser encourages us to "create something improbable from the possible":

> Men manipulate the keys to entice automatic systems into producing unlikely scenarios in their programs. They use the keys to allow something far-fetched to emerge from the calculated punctual universe generated by the devices. This improbable world, with its unifying ability, must envelop the punctual universe like a skin to give it meaning. The power to standardize aims to provide concrete meaning to this universe, starting from the abstract and absurd universe we find ourselves in. (Flusser 2004, 51–52.)

17 https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2023-0236_IT.html. Cf. also Hagendorff 2020, 99–120.

18 Otherwise, the so-called "reverse bias" can be generated: in other words, artificial intelligence makes images with a prevalence of features that are generally unpopular on the internet.

Artificial intelligence builds a reality by adhering to specific social norms, while remaining hyper-real, also serving informational purposes. This artificial intelligence poses significant risks, considering the potential impact of certain "false" images on beliefs and decision-making processes.

In this "transparency society," in which anyone can obtain information about anything at any time, the transparency of artificial images is necessarily crucial (Han 2015).

The rules introduced by the regulation aim to ensure safety, transparency, and provide a risk-based approach, establishing obligations for artificial intelligence suppliers and users based on the level of risk that the artificial intelligence itself may entail. The levels of risk associated with the impact of different artificial intelligence systems on people's lives and their fundamental rights are defined, from work to health and safety. These regulations classify artificial intelligence applications into four levels of risk: unacceptable risk, high risk, limited risk, and little to no risk. To avoid the high-risk category, generative artificial intelligence must meet transparency requirements, such as disclosing that the content was generated by artificial intelligence, by designing models that prevent the generation of illegal content, and publishing summaries of copyrighted data used for the training. However, to keep to the limited-risk range, systems should fulfil minimum transparency requirements, so that informed decisions can be made. Users must be informed when they are interacting with artificial intelligence, such as systems that generate or manipulate image, audio or video content (deep fake, for example).

Such regulations certainly appear necessary within the framework of the fundamental rights of every individual, but the moral reflection remains one of the imperatives.

4. Conclusions. Nihilism and the "de-facticization" of reality

It seems that our knowledge and understanding of the world now heavily rely on images. As Heidegger writes:

> *Bild*, image […] indicates […] a form, as resonates from the German idiomatic expression: *über etwas im Bilde sein*, "to be informed about something," "to see clearly" […]. *Sich über etwas ins Bild setzen*, "inquire

> about something," means: placing oneself in front of the being itself, making it present to see how it is, and having it constantly before oneself in the way in which it is placed. (Heidegger 2022, 107 f.)

However, the overcommunication of reality through digital and artificial images exposes us to a "high" risk, if we want to use the terms of the AI Act. This risk involves what Byung-Chul Han calls the process of "de-facticization" of reality (and of our culture)—a loss of trust in reported facts and in the illustrated facts, too. Guided by algorithms, the individual sees his autonomy being eroded. We are faced with increasing information entropy that blurs the line between truth and falsehood, making the boundary increasingly fragile. Information navigates a hybrid realm, where fake news can often seem more impactful than real events. Communicative effectiveness takes precedence over truth, often substituting it (Han 2022a, 11).

The photograph of an event, either captured in the moment and altered later or entirely constructed artificially—as recently attempted by photographer Zanon to document the war in Ukraine or the Channel 1 project—[19] "has something to do with the Resurrection" of a fact, as Barthes observes (Barthes 2000, 63–64). While analog photography freezes and shows something that was present, exposing it to its audience, digital photography presents the appearance of the fact itself.[20] By manipulating the image, there is a tendency to erase the referent. With artificial generation systems, "[a] new expanded reality is generated, a hyperreality devoid of any correspondence with the actual referent. Photography created in this digital manner becomes hyperreal." (Han 2023, 43 f.) From an etymological point of view, the term "intelligence" derives from the Latin *inter-legere*, meaning "to read between," involving a choice between potential options. On the other hand, "artificial" implies the *artificium*, that is, the use of artifice or expedients to achieve specific ends. Therefore, artificial intelligence represents a working method that selects the most suitable options and creates an illusion, enhances appearances. However, the artifice as such is seductive, but lacks empathy, passion, and truth.

19 Cf. Mantengoli 2023; Caprodossi 2023.

20 As a matter of fact, Benjamin deals with the difference between exhibition value and cult value in *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility* (1935).

Choosing between options crafted with artifice implies building a world of very peculiar non-things, narrated without certainty of their actual existence. This eclipse of facts might lead to a form of informational nihilism and erode trust in "the other," understood both as a subject and as a narrated object. Facts cease to exist, and the interpretation of the fact becomes the fact itself. This interpretation is not necessarily a product of human thought, but is often assumed to be the creation of the algorithm's thoughts and imagination. In order to algorithmize imagination, it must be noticed that there is no real form of imagination in artificial image generators.

Some scholars claim that there may be a form of imagination in artificial intelligence, with which human imagination could converse. Perhaps one can speak of algorithmic techno-imagination, which can be understood, picking up on a point made by Finn, as imaginative thinking to try to prefigure possible futures, but it remains algorithmically constructed, the fruit of a computation. The computational space of imagination is the space, in which algorithms "work-work" and we will never know "how algorithms know what they know." Rather than imaginative space, we might call it a space, in which algorithmic laws hold based on human stimuli and the datasets used (Finn 2014, 181 ff.).

The dematerialization of facts and objects brought about by the digital era clashes with the material culture that prevailed until the 1990s, while the derealization of the world appears to have emerged within the info-iconosphere.

The pervasive nihilism we find ourselves surrounded by results from the indiscriminate cacophony of numerous visual non-things. What is lacking is that visual "silence," which often communicates more deeply than many images.

Today, artificial images feel far more vibrant than those described by Barthes in a time, when image-generating artificial intelligence was not so widespread yet:

> Observing the patrons of a bar, someone rightly said to me: "Look how dull they are; Nowadays, images are more alive than people." One of the distinctive signs of our time is perhaps this reversal: we live in accordance with a generalized imagination. Take the United States, for example: everything there is transformed into images; only images exist, are produced, and consumed. (Barthes 2000, 118.)

Today's visual non-things appear even more ambiguous, luminous, and persuasive. We cannot exclude their existence; in numerous cultural and mass media contexts, they constitute useful communicative and expressive tools. Yet, visual non-things, even when conveying true messages, raise numerous doubts about their reliability. If the medium, as Bolter and Gruisin state, "is what remediates. A medium appropriates techniques, forms, and social meanings of other media and tries to compete with them or reshape them in the name of reality," we can attempt to "dismantle" the visual medium, in order to understand its nature, determining what is reliable to believe and what not to believe (Bolter and Gruisin 2000, 65). "Digital remediation," after all, adapts old media content to the new one, without altering the content itself. The medium, as Casetti claims, is something that "is in the middle, between one point and another," but also something that contributes to altering the terms it connects (Casetti 2023a; Casetti 2023b, 5). The remediation applied to intelligence in the visual algorithmic field, understood as "the ability to behave effectively in new situations," requires a further effort; it requires the ability to understand the meaning of what we have before our eyes in situations that were unknown until a few years ago, and the ability to contextualize their meaning (Cristianini 2023).

We must learn to understand image alterations by engaging in a conscious interpretation, and must be helped in this by regulations as well (such as the recent *AI Act*). Techno-visual information, as Flusser argued, strongly influences society, uniting people under certain values and guiding their choices and actions. The same thing can happen with artificial images, but the opposite could happen, too (Flusser 2011). Their arbitrariness devalues reality, diminishing its significance. Hence, it is crucial to reflect on an ethics that may transcend the devaluation or hyper-valuation of today's visual signs. By careful assembling and reassembling, these signs can be rehabilitated to convey new meanings—not only informative, but also social, cultural, anthropological, and imaginative. The "de-facticization" of reality can be deeply dangerous, as it leads to the devaluation of facts, thus desensitizing us to pain. This phenomenon becomes even more apparent, when we are faced with the distressing news of our times, conveyed through digital and artificial representations that portray wars, conflicts, and violence against populations

and women. The representation is so vivid and consistent with what a certain fact or emotion may feel like in our imagination that we more readily believe the artificial rather than the photos actually taken of a certain event.

Moreover, these representations often lack clarity about their authorship, leaving us uncertain whether they originate from a human or an artificial source, blurring the boundaries of truth. The opacity of this boundary weakens trust in what is in front of our eyes and in the image-generating systems themselves. While the reliability of the systems is crucial, and is built into the image generator when it is programmed, what matters is the use that the individual makes of it, depending on the context and the people whom the generated image targets. Thus, responsibility for the risks that may affect certain images lies with all those involved. It is necessary to make an ethical use of technology, without necessarily promoting one's alignment with the image-generating systems, but rather with knowing how to distance oneself critically and use them by bending them to one's own ethically-oriented communicative goals. One must be aware that this technology represents both a threat and an opportunity for the AI designers of the future. Otherwise, there is a risk that radical nihilism will become the individual's most natural approach to the environment, artificial and otherwise, in which we find ourselves immersed.[21]

Bibliography | Bibliografija

Arendt, Hannah. 1968. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.

Barale, Alice (ed.). 2020. *Arte e intelligenza artificiale*. Milano: Jaka Book.

Barthes, Roland. 2000. *Camera Lucida. Reflections on photography*. Transl. by R. Howards. London: Vintage.

Benjamin, Walter. 2008. *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility*. London: Penguin Books.

Bolter, Jay David, and Richard Grusin. 2000. *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge: MIT Press.

Boulding, Kenneth. 1970. *Economics as a Science*. New York: McGraw-Hill.

21 The question of maintaining control over the use of artificial intelligence and its consequences is still open (cf. Taddeo 2021, 170–171; Floridi 2023; Chiriatti 2021; Cristianini 2024).

Bourdieu, Pierre. 2013. *Outline of a Theory of Practice*. Transl. by R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
Caprodossi, Alessio. 2023. "It telegiornale creato con l'AI è già tra noi." *Panorama*. https://www.panorama.it/telegiornale-creato-intelligenza-artificiale. Accessed: April 29, 2024.
Casetti, Francesco. 2023a. *Screening Fears: On Protective Media*. New York: Zone Books.
---. 2023b. "Il concetto di medium." In *Immagini, media, dispositivi. Studi e prospettive*, ed. by A. Fabris. Pisa: Edizioni ETS.
Chiriatti, Massimo. 2021. *Incoscienza artificiale. Come fanno le macchine a prevedere per noi*. Roma: Luiss University Press.
Cristianini, Nello. 2023. *The Shortcut: Why Intelligent Machines Do Not Think Like Us*. Boca Raton: CRC Press.
---. 2024. *Machina Sapiens*. Bologna: Il Mulino.
Debord, Guy. 1967. *La Société du Spectacle*. Paris: Éditions Buchet/Chastel.
EU Artificial Intelligence Act. 2024. https://artificialintelligenceact.eu/the-act/. Accessed: April 20, 2024.
European Parliament. 2023. *AI Act: a step closer to the first rules on Artificial Intelligence*. https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20230505IPR84904/ai-act-a-step-closer-to-the-first-rules-on-artificial-intelligence. Accessed: April 3, 2024.
Fabris, Adriano. 2014. *Etica della comunicazione*. Roma: Carocci.
---. 2019. *Etica del giornalismo*. Pisa: Edizioni ETS.
Ferrarini, Elizabeth. 1985. *Infomania: The Guide to Essential Electronic Services*. Boston: Houghton Mifflin.
Finn, Ed. 2014. *What Algorithms Want: Imagination in the Age of Computing*. Cambridge: The MIT Press.
Floridi, Luciano. 2001. "Ethics in the Infosphere." *The Philosophers' Magazine* 16: 18–19.
---. 2014. *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
---. 2020. *Pensare Infosfera. La filosofia come design concettuale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
---. 2023. *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford: Oxford University Press.
Flusser, Vilém. 1993. *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*. Munich: Hanser.
---. 1999. "The Non-Thing 1." In V. Flusser, *The Shape of Things: A Philosophy of Design*, transl. by A. Mathews. London: Reaktion Books.
---. 2004. *La cultura dei media*. Transl. by T. Cavallo. Milano: Bruno Mondadori.
---. 2009. *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*. Transl. by S. Patriarca. Roma: Fazi.

---. 2011. *Into the Universe of Technical images*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Hagendorff, Thilo. 2020. "The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines." *Minds and Machines* 30: 99–120.
Han, Byung-Chul. 2015. *The Transparency Society.* Stanford: Stanford University Press.
---. 2019. *Good Entertainment: A Deconstruction of the Western Passion Narrative*.
---. 2022a. *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*. Torino: Einaudi.
---. 2022b. *Infocracy: Digitization and the Crisis of Democracy.* Cambridge: Polity Press.
Heidegger, Martin. 2022. "L'epoca dell'immagine del mondo." In M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, ed. by V. Cicero. Milano: Bompiani.
International Lexicon of Aesthetics. https://lexicon.mimesisjournals.com/index.php. Accessed April 19, 2024.
Iotti, Lisa. 2020. *Otto secondi. Viaggio nell'era della distrazione.* Milano: Il Saggiatore.
Kroet, Cynthia. 2024. "Intelligenza artificiale: il Parlamento Ue approva il testo finale dell'AI Act." *Euronews*. https://it.euronews.com/my-europe/2024/03/13/intelligenza-artificiale-il-parlamento-ue-approva-il-testo-finale-dellai-act. Accessed: April 1, 2024.
Luccioni, Alexandra Sasha, *et al*. 2023. "Stable Bias: Analyzing Societal Representations in Diffusion Models." arXiv e-prints 2303.11408.
Luhmann, Niklas. 1996. *Entscheidungen in der "Informationsgesellschaft."* https://www.fen.ch/texte/gast_luhmann_informationsgesellschaft.htm. Accessed: April 20, 2024.
---. 2002. *La realtà dei mass media*. Transl. by E. Esposito. Milano: Franco Angeli.
Machin, David, and Lydia Polzer. 2015. *Visual Journalism*. London: Macmillan Education, Palgrave.
Manetti, Giovanni, and Adriano Fabris. 2011. *Comunicazione*. Brescia: La Scuola.
Mannoni, Laurent. 2000. *La grande arte della luce e dell'ombra*. Torino: Lindau.
Mantengoli, Vera. 2023. "Intelligenza artificiale, la fotografa Zanon: 'Il mio bellissimo (ma falso) reportage dall'Ucraina, tutto fatto al computer'." *La Reppublica*. https://www.repubblica.it/cronaca/2023/04/04/news/intelligenza_artificiale_falso_reportage_foto_ucraina_barbara_zanon-394896322/. Accessed: April 30, 2024.
McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media*. New York: McGraw-Hill.
Menon, Marco. 2022. *Vilém Flusser e la «rivoluzione dell'informazione». Comunicazione, etica, politica*. Pisa: Edizioni ETS.
Neri, Veronica. 2021. *Notizie visive*. Pisa: Pacini Edizioni.
Peña, Nonny de la, *et al.* 2010. "Immersive Journalism: Immersive Virtual Reality for the First-Person Experience of News." *Presence: Teleoperators and Virtual Environments* 19 (4): 291–301.
Pinotti, Antonio. 2021. *Alla soglia dell'immagine. Da Narciso alla realtà virtuale*. Torino: Einaudi.

Restuccia, Francesco. 2023. "Un'immaginazione artificiale? Flusser e l'intelligenza artificiale generative." In *Immagini, media, dispositivi. Studi e prospettive*, ed. by A. Fabris, 68–93. Pisa: Edizioni ETS.

Rorty, Richard. 1967. *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press.

Ruggeri, Eugenio. 2023. *Capitale algoritmico*. Brescia: Scholé, Morcelliana.

Schwartz, Reva, *et al.* 2022. *Towards a Standard for Identifying and Managing Bias in Artificial Intelligence.* Gaithersburg: National Institute of Standards and Technology.

Somaini, Antonio. 2022. "On the altered states of machine vision. Trevor Paglen, Hito Steyerl, Grégory Chatonsky." *AN-ICON. Studies in Environmental Images* 1 (1): 91–111.

Taddeo, Maria Teresa. 2021. "Costruire l'etica dell'intelligenza artificiale." In *Il potere del piferraio magico*, ed. by G. Fregonara, 165–178. Pisa: Pisa University Press.

Uskali, Turo, *et al.* 2021. *Immersive Journalism as Storytelling: Ethics, Production, and Design*. London: Routledge.

Wahl, Jean. 1955. *La culture est-elle en péril? Débat sur ses moyens de diffusion: presse, cinéma, radio, télévision. Rencontres Internationales de Genève.* Neuchâtel: Editions de la Baconnière.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.16
UDC: 165.72:007

The Technosphere and Nihilism

Autopoiesis as the End of Metaphysics

Žarko Paić

University of Zagreb, Faculty of Textile Technology, Prilaz baruna Filipovića 28a, 10000 Zagreb, Croatia

zarko.paic@ttf.hr

Abstract

The "essence" of the technosphere is no longer human or inhuman, because it is not a thinking machine or an instrument for other purposes. After all, the "essence" of artificial intelligence is that it is a thing, rather than an object that thinks and moves. It tends to be an autopoietic machine of cognitive calculation/planning/construction of events that do not exist in reality. Therefore, the onto-logic of the technosphere is pure digital constructivism. The technosphere becomes consequently a synthesis of

metaphysics and cybernetics in post- and trans-humanism. This synthesis presupposes a transition, or becoming (*devenir*), into the post-biological or post-human condition that we call singularity. Autopoiesis is thus the last fundamental word or concept of metaphysics at its realized end. I attempt to offer a discussion of this problem, taking into account the question whether "contemporaneity" under the rule of the technosphere can be thought from the horizon of the figure of *Übermensch*, which, incidentally, with *homo kybernetes*, loses its "ontological" meaning.

Keywords: technosphere, nihilism, artificial intelligence, metaphysics, homo cybernetes.

Tehnosfera in nihilizem. Avtopoeza kot konec metafizike

Povzetek

»Bistvo« tehnosfere ni več človeško ali nečloveško, ker ni misleči stroj ali orodje za druge namene. Navsezadnje je »bistvo« umetne inteligence v tem, da je stvar in ne predmet, ki misli in se premika. Teži k temu, da bi bila avtopoetski stroj kognitivnega računanja/načrtovanja/konstruiranja dogodkov, ki v resničnosti ne obstajajo. Zato je onto-logika tehnosfere čisti digitalni konstruktivizem. Tehnosfera posledično postane sinteza metafizike in kibernetike v post- in transhumanizmu. Takšna sinteza predpostavlja prehod oziroma postajanje (*devenir*) v postbiološko ali posthumano stanje, ki ga imenujemo singularnost. Zato je avtopoeza zadnja temeljna beseda ali koncept metafizike ob njenem uresničenem koncu. Poskušam podati obravnavo tega problema, pri čemer je treba upoštevati vprašanje, ali je »sodobnost« v znamenju vladavine tehnosfere mogoče z obzorja figure nadčloveka, ki pravzaprav, tako kot *homo kybernetes*, izgubi svoj »ontološki« pomen.

Ključne besede: tehnosfera, nihilizem, umetna inteligenca, metafizika, *homo kybernetes*.

1.

The original or initial (*arché*) is considered far-reaching and decisive for the understanding of Being. So, it applies equally to the mythical and religious determination of the origin and becoming of the world. The Greeks begin with the story of the origin of the gods and their share in *Theogony*, and the *Bible* reveals that the absolute creator of the world, Yahweh, shaped in seven days what cosmologically has the power to establish the earth and its creatures. Thus, the human inhabits the position and place of mediating with the divine light of eternal presence. It is not just a connection of creation with time as a dividing line of what belongs to eternity. There is still something before the emergence of Being, beings, and being human in the historical context. And that "something" is nothing but the moment of the emergence of thinking as an event. With it, all that "is" takes on the possibility of synthesizing Being and time beyond nothingness and emptiness. Therefore, the original or initial (*arché*) for metaphysics is straight to the event, without which nothing can be thought.

Moreover, it seems that the very first as well as the One and the singular "something," which comes from the abyss of Being and time, cannot be only the mystery of the origin of Being in general and as such, but, above all, the mystery of thought as "another creation." What is secondary or different is always the product of difference. And it stems from the identity of Being. To create in the way of the artistic production of worlds (*poiesis*) means, therefore, necessarily to imitate the reproduced "original" in the sense of Being as nature (*physis* in Greek, *natura naturans* and *natura naturata* within the modern understanding, for example, in Spinoza; cf. Heidegger 1998, 10–11). The second/another creation cannot be credible, if it does not simultaneously bring the "new" into the world. This seems true, even when it seemingly mimics the *work* of the divine creation of nature in the "realistic" mode. The distinction between the original or the initial (*arché*) and that, which is secondary and different, proves essential for the ontological determination of art, architecture, and design, as well as the essence of philosophy and science. If the difference always denotes that, which presupposes the same or the identity of Being with itself, then its provision is that it should be already always in a state of difference

and otherness from the same. But suppose its essence cannot be derived from Being, but is a difference as such or one that Deleuze claims derives from itself. In that case, we encounter a grounding of metaphysics and its fundamental structures and conceptual-categorical relations (cf. Deleuze 2011).

The question of the first or the initial (*arché*) cannot be answered essentially by positive sciences, such as mathematics and physics, but neither by modern cosmology nor astrophysics. The reason is that the original or the initial (*arché*) is not hidden in the essence of the number, with which the infinite sequence begins. However, cosmological speculation about the distribution of matter, energy, and information also cannot be resolved. Why? This is the original and initial (*arché*) ontological problem *par excellence*, which for metaphysical notions becomes simultaneously a question of the fourfold that for Heidegger represents the structural unity of Western metaphysics in general: Being—God—World—Human (cf. Heidegger 2003a). To think means always to think within this historically formed framework or paradigm, even when, as in the case of radical deconstructionists of metaphysics, like Nietzsche and Deleuze, resorting to the abolition of God as the authoritative concept and idea. Thinking does not mean merely presenting something as something, nor can it be reduced to volitional-perceptual processes used today by neurocognitive scientists to convince us that the thought process presupposes always a will and action beyond the traditional relationship between subject and object. To think means to be focused on the purity of the creation of thought as the production of ideas and conceptual formations, on the event, with which Being and time become the task of thought. Heidegger said all this during his "journey of thought" as "a task of thinking." The matter of reasoning proves to be a relation between the original or the initial (*arché*) and the secondary or different from the same. An essential problem of all metaphysics already opens up, consisting in the fact that every creation presupposes the idea of creation: either as what is the first cause and last purpose of Being in general or as what transcends such a circular structure of thought and reaches for the way out of that "fateful" fourfold, with which Heidegger ended his thought journey. But instead of an onto-theo-cosmo-anthropological structure, the path ends with the fourfold of earth and sky, mortals and immortals—as a path to "another beginning" (*der andere Anfang*; cf. Heidegger 2005).

Getting out of "the vicious circle" does not mean abandoning metaphysics as executing arbitrary decisions. The necessity of metaphysics being established throughout the history of the West, both at its beginning and at its end, does not mean that thought is merely the realization of its "laws" and "forms" of utterance in language as the abode of *logos* and *mythos*. Necessity denotes only that, which is, admittedly, different from possibility as difference. But it proves to be the last possibility of a thought act to realize the purpose of man's existence. What is necessary can never be so inevitable, for the primary or initial (*arché*) is the possibility of thinking in the openness of the horizon, within which the telling of Being becomes a measure of one's own time. We cannot, therefore, leave the soil of the country, from which we think "about" the world and "of" Being as such, because the language, by which we always already think, is "necessarily" determined by a rootedness in the homeland and its shadow of life. What arises and opens as original or initial (*arché*) has the character of an ontological puzzle. How do we come to think of something as original or initial (*arché*), if we also start from the idea that "what" is "is" in the original sense uncreated and eternal, as Parmenides said? Is it not logically contradictory to speak of the original or the initial (*arché*), if Being as such and as a whole has neither a beginning nor an end, because, in its permanence, it is unchangeable and eternal?

Dealing with the issue of the end of metaphysics from the original question of the meaning (truth) of Being, Heidegger, in his lectures on the beginning of Western philosophy in Greece, "began" with the reflection upon "the first philosophers," primarily Anaximander and Parmenides, on "the first beginning." In doing so, he credibly linked the origin or beginning of philosophy with what he called "the end of philosophy" as the realizing of the possibilities of metaphysics. This connection designates, at the same time, a question of the possibility/reality/necessity of a philosophy that begins with the thinking of Being and ends with the idea of cybernetics as the realization of metaphysics in a technologically determined "world." In short, Heidegger's consideration of the issue of beginning cannot be merely a question of the "necessity" of philosophy as the beginning of Western history, but above all a question of the actual possibilities of the historical event of Being itself in its original time. In this sense, philosophy cannot be separated from its own

"mission" and "event" as the essence of Western history in the sign of "the first beginning" (*arché*) and "the last purpose" (*telos*). However, history can still be directly related to the condition of its ability. Undoubtedly, the first and last aspiration is to merge with Being and beings. The archaic age can never fall into the irreversible past. It is alive, only when there exists an urgent spiritual need for "the origin."

2.

In the aforementioned lectures on Anaximander and Parmenides from the summer semester in Freiburg in 1932, Heidegger expounds on the ruling origin of Being as the enabling power of appearance. In doing so, he refers to Anaximander's fragment *arché ton onton to apeiron*. In free translation, Heidegger says that this fragment represents the origin or source of Being as such, concerning Being as "the boundless" (*das Grenzenlose*; cf. Heidegger 2012, 27). The following reflections explain why the term "Being" should be used as such, and not as an individual being. It is not, therefore, a "coincidence," a mere singularity of Being in many appearances, but an internal connection/relationship between Being and beings. In doing so, it becomes clear that Being cannot be superior to beings in the meaning of a theological understanding of God, who rules and governs the world, and to whom beings submissively serve as stewards of his absolute will. With the notion of the origin, source, or beginning of Being as such (*arché*), Greeks mean the free relationship between beings, not from the framework of thought that presupposes a complete hierarchy of beings. Hence, this *arché*, the archaic in itself, opens and enables the appearance of Being as the boundless as such. When we keep in mind that Anaximander's fragment is a rounded insight into the primordial understanding of the relationship of Being and beings as such, then it becomes self-evident that the relationship between *apeiron* and *arché* should be mediated by the need for connection and relationship between Being and beings. The Greeks denote this by the word *chreon*, which Heidegger translates with the German word "Not" (*necessity* or *destiny*; cf. Pimentel 2019, 13). What is "necessarily" and "fatefully" determined here? Nothing but th*e relationship/connection between what is original or initial (arché) and the way Being appears as such:*

> […] *arché* is that, which precedes everything and from which everything derives. This concerns the beginning of Being, the appearance of… (Heidegger 2012, 27.)

Appearance, however, must not be equated with something that belongs only to the world of phenomena in contrast to what is beyond any appearance. Thus, *arché* in Greek is not the a priori that allows the a posteriori, as it is customary for the modern transcendental metaphysics of the Kantian orientation. Heidegger explicitly argues that this is not the beginning of the appearance of beings, but of Being as a whole. Hence, Anaximander's fragment is about the start or beginning of what appears as the preceding and originating, and is thus simultaneously the pre-metaphysical "credo" of the Greek philosophy. To think of the primordial beginning of the appearance of Being means to reveal the horizon of the appearance itself as such. It is, therefore, not at all surprising, why Heidegger would consider that, in essence, these instructive and "fateful" words/concepts, such as *arché*, are the beginning of all Western history. Of course, history is impossible without thinking, just as thinking cannot be conceivable without the historical occurrence of Being in time. This mutual familiarity of Being and thinking shows how the narration in Greeks takes place as an attempt to "establish" the world in its original appearance, in the purity of all other determinations. Therefore, all words or sayings about Being derive from this source/origin of Being. The idea of a common source of Being is undoubtedly what Reiner Schürmann calls "the broken hegemony" of Western metaphysics (cf. Schürmann 2003). Primacy, in the ontological sense of the beginning (arché) of Being, does not mean that its essence is outside of Being and that Being must be superior to that, which is subordinate in the sense of absolute command. The archaic cannot be anything "archaic" in the mind of the irreversible past, because primordial or original time is timed precisely in the unity and harmony of the three dimensions—past, present, and future. What was "original" as the beginning of Being never really passed. The priority of "the original" signifies what was as self-evident to the Greeks as to all the archaic peoples of the world: namely, that the past as Being was that dimension of time that physically determines the meaning of Being in general (cf. Severino 2016). In the sign of the rule of what this word signifies, Heidegger may say affirmatively:

> *Arche* as the ruling origin remains present in everything, coming first and finally appearing in all its appearance and disappearance. (Heidegger 2012, 28.)

Let us add to the saying that Heidegger uses the German word *Verfügung* instead of the Latin word *principium*, in order to give an appropriate meaning to what *arché* means in Greek. And this, as we have seen, is both principle and order, as well as direction and command in the sense of the rule of the original and "founding" even in the disappearance of appearance. This is important to mention, because the meaning of the essential Greek words for philosophy, such as "metaphysics," has more than the metaphysical rank of narration. Language and speaking cannot be reduced to a mere exchange of information. Speech that combines the apophantic and performative meaning of narration simultaneously refers to an event, by which Being and time are understood pre-ontologically, on the border of silence and ineffability. To that extent, the discourse on the initial, the original, that which commands the course of history in a commanding manner, even when this does not seem so visible, needs to enable the emergence of Being as a whole. Orientation cannot be just a displaying of the path from beginning to end, with cause and purpose. What enables direction lies at the origin of the path of thought. And this is what Heidegger takes from the primordial narration of the Greeks in Anaximander and Parmenides. *Arché* opens the possibility of the appearance of beings in the light of the meaning (truth) of Being and is therefore inextricably present in the entire history of Western thought or philosophy as metaphysics, and also at its end in cybernetics. As a contemporary, it is not enough to live in modern times with the rule of enframing (*Gestell*) as the essence of technology. It should be necessary to understand time as a connection/relationship between the initial and directing course that has never really passed. It is that time that does not last, but is timed in memory as the existential relation of the essence of man to Being in general. The past, therefore, acquires its essential meaning only from the future as an impending event. But the "actual future" connects the past and the present into an open event of the coming world, with which Being gains meaning.

3.

In his lectures on the beginning of Western philosophy, Heidegger exposed the uncanniness of "modernity" concerning the trinity of Anaximander's reference words, such as *chreon*, *arché*, and *apeiron*. With this, in the 20th century, the Greek language became ambiguously mythopoetically "alive" thanks to Heidegger's merit, and after him, this hermeneutic path was continued by Hans-Georg Gadamer. Of course, traces of this path in the 19th century were outlined primarily in Nietzsche's thought and Hölderlin's poetic mythology. However, only thanks to Heidegger, the attempt to explain the accurate modernity of our times, which is marked by scientific and technical innovations, shone with full splendor through turning towards "the beginning" (*arché*). In this, we must see the absolute "novelty" of philosophizing beyond Hegel's dialectics and beyond Husserlian phenomenology, not to mention various neo-Kantian renewals of the notion of the subject or metaphysical positivism of multiple orientations. When, therefore, we establish a living relationship with the Greek experience of the thinking of Being before Plato and Aristotle, then the main reason for this "long journey through the night" denotes the never-bygone past in an attempt to regain what was lost over time, which is the erosion of the metaphysical soil of history—what remained deeply repressed into the abyss of memory. Neither Anaximander nor Parmenides is "modern" without the mediation of Heidegger, Gadamer, Severino, Schürmann, and other thinkers of our time.

On the contrary, their place cannot be only determined by "newer" philological-philosophical contributions. More important should be something else: how can this "deep" reading of sources and origins be understood as the experience of thought after "the end of metaphysics?" Does it have other prospects than those set out in the postulate that the ancient past has an entirely different meaning for modernity than "the dead tradition" of conservatism of all colors?

Let us discuss the orientation and rule of the beginning (*arché*) in Heidegger's postulates about Anaximander. It should be said that the fundamental reason for this reckoning with "the forgetting of tradition" lies in the notion of the meaning of Being, without which it is impossible to emancipate authentic history from history as a scientific-positivist approach to the past. With this

in mind, it should be obvious, why modern thinking in the wake of Heidegger "seeks" a different understanding of the essence of philosophy in general than the one, which belongs to the circle of metaphysical tradition from Plato to Hegel. Heidegger persistently "translates" Greek classical texts in almost the same way as Nietzsche, which means that his reading is contrary to the mainstream of modern philology dedicated to the Greek pre-Socratic thought. We will not engage in these controversies here, because they are not topics to consider. However, it should be noted that Heidegger's way of approaching the Greeks is nothing but "credibly unreliable," i.e., it is aimed at trying to dissolve, through the German language from Meister Eckhart to Hölderlin and Nietzsche, that, which in the narrative bears a trace of the non-metaphysical origin of history, and which shows itself precisely, because it is alive and cannot be reduced to the fossils of the positive nihilism of the humanities of modernity and contemporaneity. And this only means that talking about Anaximander, for example, must pave the way for thought that speaks an ancient language, often on the border of myth and poetic ambiguity, in order to open the possibility for philosophy and art, that is, for thinking and creating, and to aspire to meet the event (*Ereignis*) of "the second beginning." If in "the first beginning," the event was given without the participation of man, now it is up to him to "give birth" to new gods of "self-creative chaos" from the essence of philosophy and art.

This can only happen with such a unique *conatus*. Reflexive thinking seeks to overcome obstacles along the way, to free itself from the siren calls of realism and idealism, and to find in the singularity of the conceptual speech of the thinker a safe place of mediation without external intermediaries. Thus, thinking as a philosophical path focuses on a completely different mode of creation (*poiesis* vs. *creation*) than that, which belongs to art. However, their discourses overlap and have coincided since Nietzsche. Why, then, so much almost "messianic" expectation from the thinking of early Greek thinkers with their instructive philosophical words—directions that last for centuries and define our thought as the only real life? For Heidegger, Anaximander's fragment about the beginning or emergence of Being as such (*arché*) also tells that everything comes from the source and origin, and returns there by the nature of the thing of thinking itself. What does this mean for contemporaneity, and does it have any deeper meaning in the age of the rule of astrophysics

and theories of singularity and contingency? First of all, Heidegger reads from it the necessity of "the eschatology of the West," because Being is thought starting from this beginning, which is indestructible and uncreated, eternal and permanent (cf. Heidegger 2003c, 327; also Diels 1983, 76–86). But the eschatological denotes nothing other than the "necessary" arising from Being and hence "fatefulness" in a completely different sense from the fulfilment of a predestined mission in the sign of God's graceful election, as it appears with the theological heritage of Christianity. To think of Being as an eschatological mission means to think of the direction of what was once created and never disappeared, except that it was pushed into oblivion by history, thanks to the rule of historicism as one version of modern nihilism.

4.

What does an ancient saying at the beginning of Western philosophy mean for modernity? Indeed, its meaning appears, only when it becomes apparent that the time of today's technical nihilism starts from the notion of the novelty of the new from the perspective of actuality. Returning to the past from there can never be a mere nostalgia. It is a resistance to the time of complete reduction of the world to the effects of "benefits" and "pragmatics." Heidegger cares to expose the riddle of this Anaximander's fragment, precisely because remembering the beginnings of Western philosophy requires a reorientation of the understanding of the essence of modernity. The opinion that unravels this riddle is philosophical, although its closeness to artistic creation is undeniable. At one of the decisive points in the discussion of the "The Anaximander Fragment" from 1946, we come across the following assumptions:

> Only in thoughtful dialogue with what it says can this fragment of thinking be translated. However, thinking is poetizing, and indeed more than one kind of poetizing, more than poetry and song. Thinking of Being is the original way of poetizing. Language first comes to language, i.e. into its essence, in thinking. Thinking says what the truth of Being dictates; it is the original dictare. Thinking is primordial poetry, prior to all poesy, but also prior to the poetics of art, since art shapes its work within the realm of language. All poetizing, in this broader sense, and also in the narrower sense of the poetic, is in its ground a thinking. The

> poetizing essence of thinking preserves the sway of the truth of Being. Because it poetizes as it thinks, the translation which wishes to let the oldest fragment of thinking itself speak necessarily appears violent. (Heidegger 1984, 19; cf. Heidegger 2003c, 328–329.)

We see now how important it is in thought within and outside the metaphysical circle to preserve the memory of the beginning (*arché*). Things never change so that they would be opposite to their emerging essence. Moreover, the origin or source of Being shows us this simple "necessity" as the first and last "possibility" of all change. Thinking at the moment of "the first beginning" cannot be divided into systems and classifications. It belongs to the narrative-poetic essence of language, because it is expressed only through speech that conveys meaning in dialogue with the governors of the utterance itself. Poetry and the poetic, as well as the aesthetic and the in-aesthetic, come after the event of thought has spoken the language-speech of "the original way of poetry." It is therefore not at all surprising, why the Greeks, at the origin of Western thought, could not strictly distinguish between philosophy and art, that is, between that, which belongs to wisdom (*to sophon*), and that, which appears as a creative act of idleness in poetry (speech and singing). In both cases, conditionally speaking, thinking seems to be a telling poeticization of the meaning (truth) of Being. The immediacy of the approach to the openness of the meaning (truth) of Being, as Heidegger puts it, has the power of the *genesis* of the world. In the case of Anaximander, three fundamental words, such as *chreon*, *arché*, and *apeiron*, refer to the permanence, necessity, and infinity of Being and beings as a whole. Therefore, what we call today, thanks primarily to the Christian tradition and the theological narrative of the revelation of God, "the idea of creation" is impossible to divide between the sacred and the secular, because in the pre-Socratic era of myth and philosophy the epoch of primordial sense of Being was the singular event without any main differences in the matter of things. What is puzzling here is the relationship between the beginning and origin or *arché* with the origin of Being and the beings as a whole (*genesis*). In his discussion of the Anaximander fragment, Heidegger explains in detail, how the concepts of this early Greek thought developed from the inner necessity of the ontological complex, with which philosophy begins. But philosophy cannot be superior to language as narrative poetry (*Dichten*). What

must amaze us as contemporaries of the *technosphere* (artificial intelligence and gene manipulation) is that in an almost "primitive" form of narration, Anaximander not only made cosmologically important speculation about the nature of Being and beings as a whole, but "founded" a way of thinking that unites and separates philosophy and art.

From the word as an idea, which *arché* is in a far-reaching sense, not only the beginning of Being, but also the whole of Being as such develops. Something else grounds the relationship between philosophy and art, creating a relationship of necessity and an unbreakable bond. This is, of course, the mother of all the arts in the classical understanding of building and construction of the world—*architecture*. However, it is already associated with the definition that Aristotle attributes to the Being of human in the *Nicomachean Ethics*. It denotes a work or activity (*ergon*) in the form and materiality of a job that combines technical art and poetic or aesthetic action in shaping the world (cf. Agamben 2019, 7). The archaic peoples are adorned with a commitment to building in a cult festival, which is precisely those "works" that have the character of permanence and aspiration towards eternity. Therefore, the Greeks cannot have any aesthetics or theory of art as a reflective activity of giving the work its meaning and significance in the world. Architecture exists like the narrative poetics of thought, the initial or the primordial. With it, a form of human existence emerges as the realization of the possibility of the work itself in practice. Construction only serves the external purposes of human habitation, even when fully functional, such as constructing modern skyscrapers and railway terminals. And we will admit they have nothing of the mythical religious past, when architecture still glorified the gods and God in building temples and cathedrals. Its essence lies in the relationship between *arché* and *ergon*. In fulfilling the possibilities of the human being as its existential necessity of dwelling in the world, the creative act becomes an event. The difference between the artistic urban planning and functional planning of cities according to the model of the machine of mechanical reproduction (Camillo Sitte vs. Le Corbusier) represents only an ambiguity of the historical sequence, by which architecture "lands" and from the governor of the sacred becomes a means/purpose (cf. Paić 2019). What seems decisive for the event of this "necessary" alienation and realization of life itself, which becomes part of

absolute construction, is that at the end of metaphysics, in the age of realized nihilism of architecture and art, creation itself becomes an opinion about the act of creation. Sloterdijk, in his treatise on Nietzsche, finally speaks of the cybernetic corporeality of the world and calls this the mythopoetic eye, "with which Dionysus observes himself" (Sloterdijk 1986, 170).

5.

Can thinking open the way to create without the beginning (*arché*) and work as a work in the form of a created thing (*ergon*), reaching what determines the essence of the *technosphere* as a realized set of calculations, planning, and construction in the idea of self-organization, self-government, and self-movement, a thing, "which becomes a thinking object" (*autopoiesis*; cf. Paić 2023)? We have seen that at the origins of Greek pre-Socratic thought in Anaximander, the poetic saying of language reached three mutually coordinated ideas for the origin of philosophy and art: *chreon—arché—apeiron*. With Aristotle, on the other hand, metaphysics is organized on the principles of the activity of Being (*ergon*) in terms of the rule of *dynamis* and *energeia*. The third, the monstrously inhuman and, at the same time, the only "necessary" condition for creation to become, from the original act of the divine and the natural as borderless (*apeiron*), possible as human self-activity in artistic production requires a connection/relationship of poetry as narration and art as the creation of the new (*poiesis* and *téchne*). The event that leads to the creation of the "new" by uniting imagination and technology can no longer be purely human and cannot be deduced from the logic of Being as primordial nature (*physis*). The pre-Socratic thinking of Anaximander and Parmenides seems to no longer be a guide for us here. Let us recall that in Homer's *Iliad*, that monstrous wooden horse, built as "the cunning of the mind" of the wise Odysseus, in order to deceive the Trojans and allow the Achaeans a final victory, which ends an exhaustingly long war, is nothing more than a fascinating technical construction with an aesthetic addition of form (*eidos*) of horse (*mimesis*). Understanding the creation from the essence of art presupposes an insight into the essence of this connection/relationship of the poetic and the technical, imagination and invention. Creation as the

technical production of the "new" means the introduction of "the third," which transcends the human mind and organically understood nature. In Greek mythology, these are creatures that are a combination of mixing different, opposing substances, such as cyclops and centaurs. For the technical construction of the "new" to appear in the world at all, it is necessary to reach the inhuman and the monstrous, which only allows creation to take on the characteristics of the human/inhuman act of shaping the "Great Third" in contrast to the divine and natural. It is a notion of hybridity or a hybridization process. What arises and becomes thanks to the act of technical construction is no longer just what Maurice Blanchot gathers in the sentence "sculpture glorifies marble" (Blanchot 2015, 274), but is a matter of transcending the organic and the inorganic, the living and the inanimate.

What seems clear to archaic peoples, and especially to the Greeks, is often distorted in the understanding of artistic creation: that it is at once inhuman and frightening, like the encounter with the invisible and inexpressible (*unheimlich*), and that this is why it transforms into a demand for the Human/too-Human. The experience of this contact with the incomprehensible and the boundless arises from the gap between the divine and the human. The Enlightenment model of escaping into the harmony of nature and the infallibility of relation to the world modelled on the natural sciences, especially mathematics and physics, cannot resolve it. No one has described it better than Nietzsche. In the booklet of prefaces for unwritten books from *Nachlass* (1870–1873), in one such preface entitled "Homer's Contest," we read at the outset:

> When one talks about humanity, underlying this idea is belief that it is humanity which *separates* and distinguishes human beings from nature. But there is, in reality, no such distinction: the "natural qualities" and those properly called "human" grow inseparably. The Human, in his highest and noblest capacities, is wholly nature and bears within himself its uncanny dual character. Those abilities that are thought to be terrifying and inhuman are perhaps even the fruitful soil from which alone all humanity can grow in emotions, deeds, and works. (Nietzsche 1996, 1.)

Creation and creator are the titanic powers confronting the relationship/connection between the inhuman and the human. Nietzsche is right, when he

takes the Greeks as witnesses of the emergence of a unique and unrepeatable world that remains a model for all future generations of "humanity" in childish wonder, harmony, and unheard-of aspiration to master history according to creative madness (the conflict between the Dionysian and the Apollonian). All this opens the space to the metaphysical splendor of life itself. But still, he was wrong about one thing. The Greeks created the word "idea" for the technically monstrous, for constructing the world seen by the eye, "with which Dionysus observes himself." But they could not transcend the boundaries of that infinite, in which their world was the abode of gods, Humans, and hybrid beings created by imagination. What was lacking in this pastoral symphony of harmony and nobility of soul was transformed with the modern turn of metaphysics into the rule of thought as the subjective calculability of Being in the mode of representation (*repraesentatio*). Heidegger should be mentioned once again. In the 1938 treatise "Die Zeit de Weltbildes," he unequivocally argued:

> The age that is determined from out of this event is, when viewed in retrospect, not only a new one in contrast with the one that is past, but it settles itself firmly in place expressly as the new. To be new is peculiar to the world that has become picture. When, accordingly, the picture character of the world is made clear as the representedness of that which is, then in order fully to grasp the modern essence of representedness we must track out and expose the original naming power of the worn-out word and concept "to represent" [vorstellen]: to set out before oneself and to set forth in relation to oneself. Through this, whatever is comes to a stand as object and in that way alone receives the seal of Being. That the world becomes picture is one and the same event with the event of man's becoming subiectum in the midst of that which is. (Heidegger 1977, 84.)

We have already said that Nietzsche's interpretation of pre-Socratic thinking in Greece was undoubtedly a signpost for Heidegger. We have shown how subtle the similarities and the differences are in understanding the relationship between nihilism as the essence of metaphysics and the effort to overcome this inescapable necessity and the "severe disease" of Western history. It is not uncommon for Heidegger to bring together in the lectures and the discussion of Anaximander's fragment the *arché* and

the setting of the will to power as the eternal recurrence of the same. But what seems particularly important in this case is that Heidegger saw more decisively that the problem was not in the artistic management of human existence beyond any reduction to the positivity of metaphysics in science and modern philosophy, which tends to be close to Kant and Hegel, when the form of a system of the absolute science of spirit as a transcendentalism of history becomes the matrix for a new nihilism. And so, his diagnosis of the state of things with regard to nihilism is the most persuasive in modern times. The reason is that the so-called representing thought, which begins with Descartes, Leibniz, and Spinoza, reaches the culmination of the contemporary metaphysics of subjectivity, establishing pictorial creations as an inner possibility of different thought. This is precisely the opinion that Heidegger proposes in the book *Was heißt Denken?* (1951–1952), where he contrasts what he calls "calculation" (*Rechnen*) to "poetic narration" (*Dichten*). The first includes scientific thinking, modelled on mathematics and physics, and the second is philosophy and art (cf. Heidegger 2002). Images are the result of calculation, planning, and construction. This triad determines the essence of the *technosphere*. However, an opinion that is no longer determined by the "necessity" and "destiny" of the first beginning and is no longer limited by what Aristotle called deed and activity (*ergon*) radically changes the whole of modern nihilism, primarily in such a way that now the very thing of thinking becomes an object that thinks. In cybernetic system theory, this is called *autopoiesis* (cf. Paić 2018, 155–166).

What makes the fundamental definition of this turn in the essence of metaphysics? Nothing other than the reversal of the whole structure, upon which metaphysics rested: the idea of foundation/reason, everything that both Nietzsche and Heidegger explained in thinking about pre-Socratic philosophy, but mainly in the analysis of the metaphysical structure of Being, in general, starting from Plato's keywords and concepts. When *the matter of thought* is shown to be an object of thought itself, the world, instead of onto-theology and cosmology, becomes the result of cybernetic anthropology. The production of virtual worlds is no longer an "illusion," nor can a "simulacrum" be considered an illusion of some powerful reality that governs the world through God's or human transcendence.

On the contrary, autopoietic systems govern the world independently and within themselves as a set of information, feedback, control, and communication. Things are no longer "in" space. Instead, spatializing constitutes a dynamic category of the absolute techno-genetic construction of the inhuman. With the help of "artificial intelligence" or the new thinking of cybernetic machines, life becomes a singular multitude. This event is best described by Deleuze's "ontology of multiplicity and difference" (cf. Deleuze 2011). Overall, what is self-produced and self-governed brings philosophy and art to the wall of time. In other words, the fundamental question for the future can no longer concern the nihilism of modern technology and its completion in the idea of cybernetics, as summarized by the late Heidegger, especially in his lecture "The End of Philosophy and the Task of Thinking" ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens") from 1964 (cf. Heidegger 2007).

Instead, everything is redirected to the future as the construction of "computational planning." With the disappearance of uncertainty and the neutralization of the secret of what is to come, thinking that only creates its object can no longer be a representing thinking. It has become self-presenting and self-conscious within "the third order of cybernetics." Machines that think what they produce themselves are objects of thought as images of the *technosphere*. From *cosmos* and *mundus*, the world has reached the endless techno-genesis, pure and indifferent self-production of ready-to-use *information*. The circle is closed. The first and the initial revolve in the last and the final as "the eternal recurrence of the same." But this is no longer Nietzsche's most difficult thought, with which the overcoming of metaphysics truly begins as a praise of the creative act of art that does not need any divine and human "foundation." Now, it becomes "a task of thinking" in the creative destiny of the world itself, left at the mercy of the *technosphere*. There is no going back to the beginning. All that remains lies in the future as a possible openness of a secret different from the one that marked metaphysics with the structure of Western thought. The only question is, with what other thinking can the future be freed from the nihilism, with which life sinks into formlessness and chaos? The pre-Socratic philosopher who first used the word *logos*, Heraclitus the Dark, may have had a solution to this spiritual discomfort we face day and night. In the 18th fragment, he said:

> If you do not expect the unexpected, you will not find it; for it is hard to be sought out and difficult.

To think means to approach what the unexpected event allows.

Bibliography | Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2019. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.

Blanchot, Maurice. 2015. *Književni prostor.* Transl. by V. Šeput. Zagreb: Litteris.

Deleuze, Gilles. 2011. *Différence et répétition*. Paris: PUF.

Diels, Hermann. 1983. *Predsokratovci. Zv. I.* Transl. by Z. Dukat. Zagreb: Naprijed.

Heidegger, Martin. 1977. "The Age of the World Picture." In M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, transl. by W. Lowitt, 70–88. New York: Harper & Row.

---. 1984. "The Anaximander Fragment." In M. Heidegger, *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*, transl. by D. F. Krell and F. A. Capuzzi, 13–58. San Francisco: Harper.

---. 1998. *Einführung in die Metaphysik.* Tübingen: M. Niemeyer.

---. 2002. *Was heißt Denken? GA 8*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

---. 2003a. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA 65*. 3rd ed. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

---. 2003b. "Die Zeit des Weltbildes." In M. Heidegger, *Holzwege, GA 5*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

---. 2003c. "Der Spruch des Anaximander (1946)." In M. Heidegger, *Holzwege. GA 5.* Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

---. 2005. *Über den Anfang. GA 70*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

---. 2007. "Das Ende der Philosophie und der Aufgabe des Denkens." In M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens (1962–1964). GA 14*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

---. 2012. *Der Anfang der abendländischen Philosophie: Auslegung des Anaximander and Parmenides. GA 35.* Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Nietzsche, Friedrich. 1996. *Homer's Contest*. Transl. by C. Davis Acampora. Urbana: North American Nietzsche Society.

Paić, Žarko. 2018. *Tehnosfera II. "Crna kutija" metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.

---. 2019. *Tehnosfera IV. Sklop i petlja: Što je preostalo od arhitekture?* Zagreb: Sandorf i Mizantrop.

---. 2023. *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*. Berlin—Basel: Schwabe Verlag.

Pimentel, Dror. 2019. *Heidegger with Derrida: Being Written*. London—New York: Palgrave Macmillan.
Schürmann, Reiner. 2003. *Broken Hegemonies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
Severino, Emanuele. 2016. *The Essence of Nihilism*. London—New York: Verso.
Sloterdijk, Peter. 1986. *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.17
UDC: 130.2:159.95

Orientierung als Antwort auf den Nihilismus

Philosophische Neuorientierung mit Nietzsche

Werner Stegmaier

Universität Greifswald, Birkenweg 4, D-17498 Weitenhagen, Deutschland | Foundation for Philosophical Orientation, P.O. Box 331334, Nashville TN-37203, Tennessee, USA

stegmai@uni-greifswald.de | *stegmai.pr@t-online.de*

Orientation as a Response to Nihilism. Philosophical Reorientation with Nietzsche

Abstract

Friedrich Nietzsche did not create the term "nihilism," but he certainly coined it. Nihilism is often associated with the sentence "nothing is true, everything is permitted," which seems to involve complete uncertainty, rulelessness, destructiveness,

and violence. Nietzsche himself also emphasized its abysmal character. Therefore, for a long time, under the predominant impact of Martin Heidegger's interpretation, one tried to "overcome" nihilism. But Nietzsche, in his late notes, spoke of "the most fundamental nihilism" as "a normal state" that cannot be overcome. We must and we can live with it. We do this by abstaining from final "truths," which we, as already Kant pointed out, cannot "have" anyway. Instead, we always "orient ourselves" provisionally and for time. In doing so, in all fields, but in different ways, we usually gain certainty in our orientation to an extent that we can act successfully, exist circumspectly and prudently, and create adequate structures of coexistence. From the approach out of the human orientation, a new humanism and a new ethics arise as well.

Keywords: nihilism, orientation, Nietzsche, Heidegger, Luhmann.

Orientacija kot odgovor na nihilizem. Filozofska reorientacija z Nietzschejem

Povzetek

Friedrich Nietzsche ni ustvaril izraza »nihilizem«, ampak mu je vsekakor dal pečat. Nihilizem pogosto povezujemo s stavkom »nič ni res, vse je dovoljeno«, za katerega se zdi, da vključuje popolno negotovost, brezvladje, destruktivnost in nasilje. Nietzsche je tudi sam poudarjal njegov brezizhodni značaj. Zato se je pod prevladujočim vplivom interpretacije Martina Heideggra dolgo časa poskušalo nihilizem »premagati«. Toda Nietzsche je v svojih poznih zapiskih govoril o »najosnovnejšem nihilizmu« kot o »normalnem stanju«, ki ga ni mogoče premagati. Z njim moramo in lahko živimo. To storimo tako, da se vzdržimo končnih »resnic«, ki jih, kot je poudaril že Kant, tako ali tako ne moremo »imeti«. Namesto tega se vedno prehodno in za določen čas »orientiramo«. Pri tem na vseh področjih, vendar na različne načine, običajno do te mere pridobimo gotovost v svoji orientaciji, da lahko uspešno delujemo, preudarno ter razumno bivamo in ustvarjamo primerne strukture sobivanja. Iz takega pristopa k človekovi orientaciji izhajata tudi nov humanizem in nova etika.

Ključne besede: orientacija, nihilizem, Nietzsche, Heidegger, Luhmann.

Friedrich Nietzsche hat den Begriff des Nihilismus nicht erfunden, aber geprägt. Er wird oft mit dem Satz „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", und dies mit völliger Ungewissheit und Regellosigkeit, Zerstörungslust und Gewalt verbunden. Auch Nietzsche selbst betonte die Abgründigkeit des Nihilismus. Unter dem übermächtigen Eindruck der Interpretation Martin Heideggers (Stegmaier 2003) hat man darum lange Zeit nach Möglichkeiten einer „Überwindung" des Nihilismus gesucht. Aber Nietzsche hat in seinen späten Aufzeichnungen vom „grundsätzlichsten Nihilismus" als einem „normalen Zustand" gesprochen, der nicht zu überwinden ist. Das heißt: Wir müssen und wir können auch mit ihm leben. Wir tun das, indem wir auf eine absolute „Wahrheit" verzichten, die wir schon seit Kant ohnehin nicht „haben" können (Nietzsche 1980, *KSA 9*, 52),[1] und uns stattdessen stets vorläufig und auf Zeit „orientieren".

I. Vorgeschichte des Nihilismus

Die „Wahrheit" sollte in festen und ewigen Gewissheiten bestehen, und die Philosophie sollte sie bereitstellen. Ihr nachhaltigster Ausdruck war die Metaphysik der Substanz, nach der die Dinge an sich Bestand haben und selbst Grund all ihrer Veränderungen sind. Die Entwicklung des Substanz-Begriffs selbst von Aristoteles über Descartes, Spinoza und Leibniz zeigte, dass letztlich nur Gott diese Bedingungen erfüllte. Von der aristotelischen Substanz–Akzidens-Relation ging Descartes zu einer Substanz–Substanz-Relation, Spinoza zur Einzigkeit der göttlichen Substanz und Leibniz zu einer Substanz–Relation-Relation, der Entfaltung der göttlichen Substanz in die Relationen seiner Perspektiven, über (Stegmaier 1977). Kant fasste „Substanz" nur noch als eine von drei Kategorien der Relation, der möglichen begrifflichen Bestimmung von Dingen, auf, unter denen der menschliche Verstand wählt und mit denen das Dasein Gottes weder zu beweisen noch zu widerlegen war (Stegmaier 1997, 15–60). Hegel hob die Substanz in das „Subjekt" auf, das sie im „System" der „Wissenschaft der Logik" bestimmt, das als „Darstellung der Gedanken Gottes" vor „der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes"

1 *Nachlass*, Frühjahr 1880, 3 [19].

gelten kann (Hegel 1969, 44). Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts verfiel der Glaube an dieses „Reich" der „Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist" (ibid.). Mit dem Erstarken der empirischen Wissenschaften, der Naturwissenschaften ebenso wie der Geisteswissenschaften, zehrte sich die Substanz-Metaphysik auf. Mit seiner Parole vom Tod Gottes zog Nietzsche den Schlussstrich darunter. Seither denken wir, wenn wir nicht einfach der Tradition anhängen, immer weniger in den Bahnen, die die Philosophie von Platon bis Hegel vorgezeichnet hat. Die „Wahrheit" der Tradition wurde zur „Lüge von Jahrtausenden" (Nietzsche 1980, *KSA 6*, 366).[2] Aber zugleich öffneten sich neue Spielräume für neue „Wahrheiten", nun Wahrheiten im Plural (ibid., 354).[3] Sie ermöglichen, uns auch im Nihilismus zu orientieren (Stegmaier 2008; 2024).

II. Nietzsches Orientierungsprozess in der Deutung des Nihilismus

Nietzsche hat bekanntlich seinerseits lange damit gerungen, wie der Nihilismus zu verstehen ist (van Tongeren 2018). Anhand der neuen Ausgabe seines späten Nachlasses, der sogenannten *KGW IX*, lässt sich jetzt gut verfolgen, welchen Orientierungsprozess er hier selbst durchlaufen hat (Stegmaier 2022). „Nihilismus" ist für ihn wie „Phänomenalismus und Perspektivismus" (Dellinger 2017) nichts, das man anstrebt und um das man kämpft wie etwa „Idealismus" oder „Empirismus", „Liberalismus" oder „Sozialismus", sondern etwas, das man vorfindet wie „Mechanismus", „Organismus" oder „Rheumatismus". Er ist für Nietzsche der Begriff eines *Tatbestands*, eben des Tatbestands, dass es mit dem, woran man bisher so sehr geglaubt hat, eine letzte Wahrheit und einen höchsten Wert, „nichts" mehr ist. In seiner berühmten Lenzerheide-Aufzeichnung vom Juni 1887, in der er sich unter dem Titel „Der europäische Nihilismus" selbst über die Zusammenhänge seines Denkens zu orientieren versuchte, sprach er noch von einem „Willen zur Zerstörung" und, „noch tiefer", zur „Selbstzerstörung", und von einem „Willen ins Nichts" (Nietzsche 1980, *KSA 12*, 215).[4] Nicht

2 *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1.
3 *Ecce homo*, Warum ich so gute Bücher schreibe, Götzen-Dämmerung 2.
4 *Nachlass*, Sommer 1886–Herbst 1887, 5 [71] 11; *KGW IX* 3, N VII 3, 20–21.

viel später, im Herbst 1887, jedoch formulierte er in einer neuen großen Aufzeichnung zum Nihilismus weniger dramatisch und pathetisch so, „daß die obersten Werte sich entwerthen“ (Nietzsche 1980, *KSA 12*, 350–352).[5] Danach handelt es sich beim Tatbestand des Nihilismus um einen voranschreitenden *Prozess*. Er kann, so Nietzsche in dieser Aufzeichnung weiter, unterschiedlich gedeutet werden, als „ein Zeichen von Stärke“ und von „Schwäche“. Das heißt: Je nach seinen eigenen Voraussetzungen kann man unterschiedlich mit dem Nihilismus umgehen; es steht auch bei ihm nicht an sich fest, was er ist. Er ist ein „Symptom“ dafür, wie jemand als gut oder als schlecht Weggekommener mit der Welt umgeht (Nietzsche 1980, *KSA 12*, 215, 352).[6] Stärke zeigt man eben dadurch, dass man den alten Glauben an oberste Werte und letzte Gewissheiten nicht mehr zum Leben braucht, Schwäche dadurch, dass man nicht den Mut und die Kraft hat, „um produktiv sich nun auch wieder ein Ziel, ein Warum? einen Glauben zu setzen“. Bleibt man „passivisch“, ergibt sich ein „müder“ Nihilismus, stellt man sich ihm „aktiv“ – heute würden wir sagen: „aktivistisch“ –, kann man eine „gewaltthätige Kraft der Zerstörung“ entwickeln (Nietzsche 1980, *KSA 12*, 215, 352).[7]

Nietzsche hat das im Frühjahr und Sommer 1887 im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* und in *Zur Genealogie der Moral* historisch zu belegen versucht. Danach hat das Christentum, dessen Gott so gedacht war, dass er alle Sünden der Menschen durchschaut und richtet, in ihnen ein ständiges schlechtes Gewissen erzeugt, so dass sie das Leben, um es milde auszudrücken, nicht mehr lieben konnten. Insofern sei das Christentum selbst nihilistisch gewesen. Zugleich aber habe es in den Menschen ein feines Gewissen für eine rückhaltlose Wahrhaftigkeit herangezüchtet und damit der Wissenschaft und der Aufklärung Vorschub geleistet, die den Gottesglauben dann seinerseits als haltlos entlarvte. So habe das Christentum sich selbst zerstört.

Diesen Prozess der Selbstaufhebung des Christentums hatte Nietzsche im Auge, wenn er von der „Überwindung“ des Nihilismus sprach, nämlich des christlichen Nihilismus, der mit der griechischen Metaphysik eng verbunden

5 *Nachlass*, Herbst 1887, 9 [35]; *KGW IX* 6, W II 1, 115 f.
6 *Nachlass*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5 [71] 11; *KGW IX* 3, N VII 3, 20; *Nachlass*, Herbst 1887, 9 [35]; *KGW IX* 6, W II 1, 116.
7 *Nachlass*, Herbst 1887, 9 [35]; *KGW IX* 6, W II 1, 115–116.

war. Es war ein Prozess, den niemand so angestrebt und erwartet hat, mit dem wir aber nun leben müssen und sichtlich auch können. Wir leben nun damit, dass es das, was man für eine höchste Wahrheit hielt, das Sein und den Gott, der das Sein am Sein hält, im Sinn einer „absoluten Beschaffenheit der Dinge" schlicht nicht gibt. Dies ist, so Nietzsche in der schon zitierten Aufzeichnung vom Herbst 1887 (9 [35]), der „extremste" Nihilismus. Er ist für die Menschen dann abgründig und angsterregend, wenn sie den alten Glauben zum Leben brauchen, wenn sie ohne ihn nicht leben können. Ihre Orientierung wird dann völlig haltlos. Und nichts ist angsterregender als Desorientierung.

Nachdem Nietzsche in der ersten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1882 einen „tollen Menschen" die schlagkräftige Formel „Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!" hinausschreien ließ, sagt er fünf Jahre später in der zweiten Ausgabe von 1887 im eigenen Namen und weniger pathetisch unter der Überschrift „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat" schlicht, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist". Das werfe nun „seine ersten Schatten über Europa". Man brauche freilich „starke und feine" Augen, um das zu sehen. „Philosophen und ‚freie Geister'" aber sähen sich hier „wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt", nun könne ein neues Philosophieren in neuen Horizonten beginnen (Nietzsche 1980, *KSA 3*, 573–574).[8] Der Begriff „Nihilismus" fällt an beiden Stellen nicht.

Über die Aufzeichnung vom Herbst 1887 hat Nietzsche, wie erst jetzt durch die *KGW IX* deutlich wird, nachträglich gesetzt: „Der Nihilism ein normaler Zustand". Zunächst hatte er noch notiert: ein „Zwischenzustand", und dann ebenfalls später hinzugefügt „ein {pathologischer}" Zwischenzustand; „{pathologisch}", ergänzte er, „{ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß auf gar keinen Sinn}". Der Nihilismus scheint danach „normal" zu sein, wenn man auf eine solche „ungeheure Verallgemeinerung" verzichtet. Und dann müsste man auch mit ihm leben können.

Der Nihilismus wäre danach ein Problem der Verallgemeinerung, das Problem, wie man mit dem Allgemeinen überhaupt umgeht oder sich an ihm orientiert, ob man hier Stärke oder Schwäche zeigt. In einer noch späteren und wiederum sehr stark bearbeiteten Aufzeichnung vom Frühjahr – Sommer

8 *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 343.

1888 nennt Nietzsche als „Werthmesser" dafür: „Wie viel Wahrheit erträgt, ~~u.~~ {wie viel Wahrheit} wagt ein Geist?" – nun also die Wahrheit über die Wahrheit selbst. Das neue Wagnis ist für Nietzsche eine „Experimental-Philosophie", die nicht mehr mit Wahrheiten im Sinn letztgültiger Erkenntnisse rechnet. Sie nimmt stattdessen, wie er nun notiert, „versuchsweise selbst die Möglichkeiten des *grundsätzlichsten* Nihilismus ~~selbst~~ vorweg":

> {ohne daß} damit gesagt {wäre}, daß sie {bei einem Nein}, bei einer {~~Negation~~ beim} Willen zum ~~Nichts~~ {Nein} ~~enden müßte~~ {stehen bliebe~~n wolle~~}. ~~Mein Instinkt~~ {Sie} will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch — bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist ~~u war und sein wird~~, ohne Abzug, Ausnahme u Auswahl{;} ~~Wieder als Formel ausgedrückt~~:

Hier setzt Nietzsche, wie schon in der Lenzerheide-Aufzeichnung, den Wiederkunftsgedanken ein, den er mit dem Gedanken des *amor fati* verbindet, der Liebe schlicht zu dem, was geschieht:

> Die Experimental-Philosophie ‘will den ewigen Kreislauf {, —} dieselben Dinge, {dieselbe ~~Verknotung~~ u} ~~dieselben Erlebnisse dem Dasein inhärent u. seit Ewigkeiten schon dagewesen u. immer in Ewigkeiten wiederkommend …~~ {~~dieselbe Abfolge~~ u Logik. Verknotung ~~vom Kleinsten bis ins Größte~~ dieselbe Logik und Unlogik der Knoten.} ~~Das erscheint mir als der~~ {Das scheint mir} Höchste Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen …~~: das ist mein Ideal der {höchsten} philosophischen Sensibilität~~ {: meine Formel dafür ist amor fati…} (Nietzsche 1980, *KSA 13*, 492.)[9]

Der scheinbar verneinende Nihilismus kann, wenn man die Kraft dazu hat, in eine große Bejahung münden.

All das sind ihrerseits große Verallgemeinerungen. Ging es Nietzsche zunächst um eine große *Desillusionierung* (die obersten Werte haben sich entwertet), dann um eine große *Hypothese* (der Nihilismus als normaler Zustand), so zuletzt um eine große Übertreibung, eine *Hyperbolisierung*: Man

9 *Nachlass*, Frühjahr–Sommer 1888, 16 [32]; *KGW IX* 9, W II 7, 144.

müsse auch und gerade das Furchtbare als notwendig und wünschenswert bejahen können.

Aber er bremste sich da selbst. Schon in der Lenzerheide-Aufzeichnung hatte er zuletzt den „lähmenden" Wiederkunftsgedanken – „das Nichts (das ‚Sinnlose') ewig!" – seinerseits als „extremen Glaubenssatz" eingestuft: Die „Mäßigsten" hätten ihn nicht nötig und erwiesen sich eben dadurch als die „Stärksten". Sie könnten schlicht „einen guten Theil Zufall Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben" und dabei „vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken" (Nietzsche 1980, *KSA 12*, 217). Nietzsche hält also an der desillusionierenden Hypothese fest, misstraut aber seiner eigenen Hyperbolisierung und kommt zu einer maßvollen Einschätzung des Umgangs mit dem Nihilismus.

III. Orientierung als Antwort auf den Nihilismus

Inzwischen sehen wir, dass wir mit dem „grundsätzlichsten" Nihilismus als „normalem Zustand" durchaus leben, ihn sogar schätzen und lieben können, nämlich dann, wenn wir auf letzte Gewissheiten in Gestalt letzter Wahrheiten und oberster Werte verzichten und stattdessen mit unseren eigenen Orientierungen an der Welt, wie immer sie an sich aussehen mag, experimentieren und darin unseren – freilich nun prekären – Halt finden. Es macht Freude, sich frei orientieren zu können. Die Orientierung kann aber auch misslingen und wir können in Desorientierung, Angst und Verzweiflung verfallen. Unsere eigenen Orientierungen sind die positive Antwort auf den Nihilismus, wie Nietzsche ihn umrissen hat.

Ich gebe dafür 12 Anhaltspunkte.

1. Freier Geist vs. Ideologien

Im Zug der Selbstaufhebung oder dem Unglaubwürdig-Werden der Metaphysik und der religiösen Dogmatik ersetzte man sie im 19. und 20. Jahrhundert durch Ideologien wie Nationalismus, Liberalismus, Kommunismus, Rassismus, Antisemitismus, Faschismus usw., denen oft fanatisch gefolgt wurde wie zuvor den Religionen. Solche Ideologien entluden sich im 20. Jahrhundert in den fürchterlichsten Kriegen und Völkermorden

der Geschichte. Seit Atomwaffen zur Verfügung stehen, gefährden sie in einer globalisierten Welt nicht nur das Zusammenleben, sondern das Überleben der Menschen überhaupt. Das ist es, was wir heute vom extremen Nihilismus befürchten. Nietzsche setzte dem die Idee des „freien Geistes" entgegen, der sich ohne Religionen und Ideologien, aber auch ohne Idealisierungen unerschrocken den unbeschönigten Realitäten stellen kann, soweit das irgendwie möglich ist, und in allem das „Menschliche, Allzumenschliche" berücksichtigt. Er wird dann von sich aus maßvoll mit den Realitäten umgehen. Nietzsche verstand das als Befreiung, auch wenn diese Befreiung viele verängstigen würde. Er beanspruchte, selbst ein solcher freier Geist, ja, der erste wirklich freie Geist zu sein und erwartete für die Zukunft einen solchen freien Geist als maßgebenden Typus der Zukunft. Nur freie Geister könnten den Herausforderungen der Weiterentwicklung des menschlichen Lebens in der Zukunft gerecht werden, die überall eine neue offene Sicht und unbefangene Urteile verlangten. Nach heutigen Begriffen sind solche freien Geister Individuen, die sich selbständig, ohne Ideologien, Idealisierungen und letzte Wahrheiten auch in den schwierigsten Situationen souverän orientieren können. Nietzsche gebrauchte dafür die Formel „souveraines Individuum" (Nietzsche 1980, *KSA 5*, 293).[10]

2. Orientierung als ja-sagender Begriff

Den Begriff „Sich-orientieren" haben die Aufklärer Mendelssohn und Kant am Ende des 18. Jahrhunderts ins Spiel der Philosophie gebracht. Er hat geographischen Ursprung. Er leitet sich von frz. *orienter une carte* her, eine Landkarte nach der aufgehenden Sonne (*sol oriens*) ausrichten (*orienter*) und auf der Landkarte wiederum seinen eigenen Standpunkt feststellen (*s'orienter*) (Stegmaier 2008, 55–96). „Sich-orientieren" war von Anfang an ein positiver, in Nietzsches Sprache ja-sagender Begriff. Man gebrauchte ihn im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts immer häufiger auch im Alltag und in den Wissenschaften (Stegmaier 1999; 2008). Orientierung ist immer nötig, wenn man sich in einem unbekannten Gelände auf den Weg macht, und

10 *Zur Genealogie der Moral*, II 2.

sich reicht aus, um sich im Leben bewegen und es erfolgreich zu gestalten zu können. Sie geht nicht von einem absoluten Anfang aus und führt nicht zu einem letzten Ziel, sondern von einem Ziel zum andern, für das man sich selbst entscheiden kann. Nietzsche hat den Begriff des Sich-Orientierens nur am Rand gebraucht; er mag ihn gescheut haben, weil er zu seiner Zeit schon beliebt war und er wie so oft nicht mit anderen Autoren verwechselt werden wollte. Stattdessen hat er im Nihilismus, den er selbst ausrief, mit Mühe positive Begriffe gesucht wie „Fröhlichkeit", „Heiterkeit", „amor fati", „dionysisch", die den „normalen" Umgang mit dem Nihilismus aber nicht treffen und auch in ihrem Zusammenhang unklar sind. Es sind Formeln eines Menschen, der tief gelitten hat, ebenso an seinen schweren Krankheiten wie an seinen grundstürzenden Gedanken, die ihn einsam machten. Orientierung, so wie wir den Begriff heute verwenden, ist etwas, was lebenstüchtige Menschen zumeist „haben" und auch einander „geben" können und wovon darum heute auch überall die Rede ist. Man orientiert sich, wenn man sich in der Welt über die Welt orientiert, vor allem auch aneinander. Dass man dennoch letztlich auf die eigene Orientierung angewiesen ist, macht nicht einsam.

3. Umwertung von „Relativismus" und „Nihilismus" zu bejahenden Begriffen

Orientierung ist stets auf einen Standpunkt bezogen, von dem aus man sich orientiert; jede Orientierung steht in Relation zu einem Standpunkt. Einem Standpunkt gehört jeweils ein Horizont zu, und zwischen beiden eröffnet sich eine Perspektive. Dass wir die Welt, wenn wir uns orientieren, stets aus einer Perspektive beobachten, ist ein Faktum, das heute kaum mehr jemand bestreiten wird; schon Kant hat in der Einleitung zu seiner Logik-Vorlesung regelmäßig darauf hingewiesen (Kant 1968, 40–49). Wir nehmen einander stets so wahr, dass wir uns in unterschiedlichen Perspektiven orientieren, tauschen uns darum laufend miteinander aus und lernen dadurch voneinander. Darin besteht Nietzsches „normaler" und „grundsätzlichster" Relativismus; mit diesem Relativismus können wir im Nihilismus leben. Wir gehen mit beiden problemlos um, wir brauchen sie nicht zu fürchten. Nur für die, die an metaphysischen Traditionen hängen, sind Relativismus und Nihilismus Schreckgespenster: sie sind es für diese Traditionen, nicht für das Leben in der Gegenwart.

4. Übersicht in einer Situation über die Situation, zugleich gemeinsame und unterschiedliche Welt

Von seinem Standpunkt aus muss man zunächst Übersicht gewinnen über seine Situation. Sie stellt sich von jedem Standpunkt aus bis zu einem gewissen Grad anders dar. Wir haben darum in der Tat nur in den Spielräumen unserer Perspektiven und Horizonte eine gemeinsame Welt und darum auch nur bedingt gemeinsame Wahrheiten. Unsere Welt ist das, was uns in unserer Situation zu einer bestimmten Zeit in unserer Orientierung zugänglich ist. Wir orientieren uns stets in unserer Situation über unsere Welt, und darum schätzen wir sie oft auch von Situation zu Situation anders ein, und mit dieser Einschätzung kann sich unsere Orientierung im Ganzen stark verändern. Orientierung und Situation stehen in Korrelation zueinander: Die Differenz von Orientierung und Situation ist die orientierungsphilosophische Leitdifferenz. Dem entspricht die Leitdifferenz von System und Umwelt, die Niklas Luhmann systemtheoretisch formuliert (Luhmann 1984, 30–34); die Systemtheorie hat, ohne sich das einzugestehen, viele philosophische Grundlinien Nietzsches weiterverfolgt und für die Gegenwart neu formuliert (Stegmaier 2016).

5. Grundstruktur der menschlichen Orientierung

Bei der Orientierung geht es darum, mit der unübersichtlichen und immer unübersichtlicher werdenden Welt zurechtzukommen. Man kann die Orientierung als die Leistung definieren, sich in einer unübersichtlichen Situation zurechtzufinden, sei es die engere Umgebung, sei es die Welt im Ganzen, mit der man es zu tun hat, um in ihr Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation meistern lässt (Stegmaier 2008, 2). In Nietzsches Sprache geht es um Möglichkeiten des „Schaffens" im „normalen Zustand" des Nihilismus. Wir können uns eine Orientierung schaffen, auch und gerade wenn nichts schon feststeht, und haben Freude daran, wenn es gelingt. Situationen sind immer auch Handlungssituationen, sofern man durch eigenes Handeln in ihnen bestehen muss, um nicht von ihnen überwältigt zu werden; Erkennen und Handeln, Theorie und Praxis lassen sich in der Orientierung nicht trennen. Nietzsche hat beide zusammen durch den Begriff des Interpretierens und das Interpretieren durch die Formel des „Willens zur

Macht“ gefasst. Orientierungsprozesse sind als Schaffensprozesse immer auch Überwältigungsprozesse.

6. Grundoperationen Beobachten, Unterscheiden, Entscheiden

Als Erkennen umfasst menschliches Sich-orientieren die traditionell getrennten Erkenntnisweisen von Fühlen, Wahrnehmen, Denken, Erklären, Begreifen, Verstehen und Sich-Einfühlen. Sie lassen sich in den einen Begriff des Beobachtens zusammenfassen. Es geht allen Unterscheidungen voraus; erst die Übersicht über die Situation ermöglicht eine Entscheidung, welche Unterscheidungen in der jeweiligen Situation angebracht sind. Im Nihilismus sind wir frei, aber auch genötigt, nach unserer eigenen Orientierung von Fall zu Fall Unterscheidungen zu treffen und uns für sie zu entscheiden. Tauchen neue Anhaltspunkte auf oder ändert sich die Situation, kann man neue Entscheidungen für Unterscheidungen treffen. Beobachten, Unterscheiden, Entscheiden sind immer auch schon Handlungen.

7. Anhaltspunkte zum Gewinn von Orientierungssicherheit

Man sagt, man suche in seiner Orientierung „Halt“. Der gängige Ausdruck, der Äquivalente auch in vielen anderen Sprachen hat, zeigt, dass man sich in seiner Orientierung immer bedroht fühlt zu fallen, das heißt: in Desorientierung zu verfallen, so dass man gelähmt ist, nichts mehr tun kann und allem, was geschieht, einfach ausgesetzt ist. So hat Nietzsche in der Lenzerheide-Aufzeichnung den Nihilismus beschrieben. Der Nihilismus stellt vor die äußerste Möglichkeit vollkommener Desorientierung. Die menschliche Orientierung findet jedoch ständig Halt in, wie man im Deutschen sagt, „Anhaltspunkten“, die die jeweilige Situation selbst liefert, vieles, an das man „sich“, auch wenn man desorientiert ist und z. B. nicht den Weg zu seinem Hotel findet, immer noch halten kann, etwa, dass man sich in der richtigen Stadt befindet, dass man den Stadtplan lesen oder das Navigationsgerät benutzen kann, dass es Wegzeiger, Straßenschilder und Hausnummern oder andere Orientierungshinweise gibt, dass man jemanden nach dem Weg fragen kann usw. Die Anhaltspunkte müssen jeweils nicht schon zuverlässig sein. Deshalb muss man prüfen, ob und inwieweit man sich an sie halten kann.

Sie werden umso haltbarer, je mehr voneinander unabhängige Anhaltspunkte zusammenkommen, z. B. wenn verschiedene Leute übereinstimmende Auskünfte geben, in einer medizinischen Untersuchung verschiedene Symptome für dieselbe Diagnose sprechen, bei einer kriminalistischen oder gerichtlichen Ermittlung verschiedene Indizien für dieselben Täter, im Zug von journalistischen Investigationen Informationen aus verschiedenen Quellen in dieselbe Richtung weisen. Kommen hinreichend viele Anhaltspunkte zusammen, gewinnt man so viel Orientierungssicherheit, dass man auf sie hin handeln kann, zum Beispiel einen bestimmten Weg einschlägt, eine Diagnose stellt, einen Täter feststellt, inhaftiert und verurteilt oder eine Meldung hinausschickt. Man braucht keine absolut gewisse Wahrheit, um handeln zu können, sondern handelt auf die vorläufigen Gewissheiten seiner Orientierung hin, die immer noch korrigierbar sind, wenn neue Anhaltspunkte auftauchen.

8. Orientierungsentscheidungen unter Zeitdruck

Entscheidungen für bestimmte Anhaltspunkte, z. B. bei einem Gerichtsprozess dem einen Zeugen und nicht dem andern zu vertrauen, können ganze Schicksale entscheiden. Für politische Entscheidungen hat man fast immer alternative Anhaltspunkte, deren längerfristige Zuverlässigkeit man nur schwer absehen kann, und selbst in den mathematischen Naturwissenschaften, von denen man heute die höchste Gewissheit erwartet, haben sich, seit am Ende des 19. Jahrhunderts auch der Glaube, dass mit Newton'scher Mechanik alles zu erklären sei, vielfältige Alternativen und Paradigmen der Erklärung aufgetan. So muss man überall mehr oder weniger mit Ungewissheit rechnen. Muss man dennoch handeln, geschieht das meist unter Zeitdruck, im alltäglichen Leben, in der Wirtschaft, in der Politik, in der Rechtsprechung, im Journalismus, in der Kunst und in der Erziehung weit mehr als in den Wissenschaften und in der Philosophie, die sich Zeit lassen können und die lange das leitende Paradigma der Orientierung waren. Man kann zumeist nicht warten, bis sich „in the long run" die Wahrheit herausstellt, wie immer sie dann auch feststellbar sein mag. Stattdessen muss man sich mit vorläufigen Gewissheiten zufriedengeben, sich mit ihnen beruhigen. Hat man sich für bestimmte Unterscheidungen und Feststellungen entschieden, tritt

in der Orientierung Entschiedenheit und Beruhigung ein; dennoch bleibt stets die Beunruhigung, ob man sich auch richtig entschieden hat, ob sich die Entscheidung im Blick auf ihre Folgen bewährt. Auch in der menschlichen Orientierung geht es, wie schon Pascal gesehen und Nietzsche erneut betont hat (Stegmaier 2012, 289–304), nicht zuerst um Wahrheit und Falschheit, sondern um Beruhigung und Beunruhigung. Auf dem aktuellen Stand der Epistemologie ist die Feststellung der Wahrheit oder Falschheit eines Urteils selbst eine Form der vorläufigen Beruhigung oder Beunruhigung.

9. Orientierung als Zeit-Management

Orientierungen gehen anders als scheinbar endgültige Wahrheiten mit der Zeit. Nicht nur können sich die Standpunkte, Horizonte und Perspektiven im Kleinen und Großen laufend verschieben; man kann auch von Fall zu Fall seine Aufmerksamkeit anders fokussieren, etwas ins Zentrum stellen und anderes in der Peripherie lassen und dann den Focus auch rasch umstellen, wenn in der Peripherie ein neuer signifikanter Anhaltspunkt auftaucht. Zugleich ist Orientierung nicht nur ausschlaggebend für die Zukunft, sie hat immer auch eine Vorgeschichte: Man trifft seine Orientierungsentscheidungen stets aus den Erfahrungen heraus, die man mit früheren Orientierungsentscheidungen gemacht hat, je nachdem, ob sie erfolgreich waren oder nicht. Orientierung geht allem voraus, aber sie hat keinen feststellbaren Anfang. So ist sie keine *arché* im Sinn von Aristoteles' Erster Philosophie, aber eine, aus der man nichts aufgrund von metaphysischen Vorgaben begründen kann. Auch die Logik ist nicht mehr wie für Aristoteles ein letztes Entscheidungskriterium. Denn man entscheidet von Fall zu Fall auch darüber, ob man „logisch", d. h. nach vorgegebenen Regeln, vorgehen oder auf sein „Bauchgefühl" hören und zufällige günstige Gelegenheiten wahrnehmen soll. Geht man nach einer Logik vor, so steht man wieder vor der Wahl unterschiedlicher Logiken; Wittgenstein, der ursprünglich Logiker war und eine logische Idealsprache zu konstruieren versuchte, um alle Probleme der Philosophie endgültig zu lösen, kam schließlich zu der Einsicht, dass jedes „Sprachspiel" seine eigene Logik oder, wie er nun zu sagen vorzog, „Grammatik" hat. Man wechselt ständig unter unterschiedlichen Logiken, und auch die aristotelische Logik ist längst

alternativen Logiken gewichen. Man ist daher in der Philosophie und in den Wissenschaften wie im Alltag zuletzt auf „übersichtliche Darstellungen" angewiesen, für die man die passenden „Zwischenglieder" – in unserer Sprache Anhaltspunkte – finden oder erfinden muss (Wittgenstein 1960, *PU*, § 122–123). Und alle Begründungen müssen irgendwo aufhören (ibid., § 217). Sie beginnen und enden unvermeidlich in Plausibilitäten, die man nicht mehr begründen kann. Plausibilitäten reichen jedoch aus, um in seiner Welt weiterzukommen und sie nach seinen Orientierungsentscheidungen auszurichten. Nach Wittgensteins letzten Untersuchungen *Über Gewißheit* (Wittgenstein 1984) kann man dabei immer wieder von wechselnden Plausibilitäten ausgehen; sie sind in zeitlichem Fluss, mit dem die alltägliche Orientierung und inzwischen mehr und mehr auch die wissenschaftliche und die philosophische Orientierung umgehen können (Daston und Galison 2007).

10. Menschliche Existenz und Koexistenz unter Bedingungen des Nihilismus – Orientierung an anderer Orientierung

Wir gewinnen auf den meisten Feldern, mit denen wir es zu tun haben, so viel Orientierungssicherheit, dass wir erfolgreich handeln und besonnen existieren können. Das verdanken wir großenteils der Orientierung an anderen Orientierungen. Da unsere Orientierungen in Spielräumen unterschiedlich sind, gibt es hier nicht einfach Konsens, sondern es entstehen Strukturen der Koexistenz, in denen man hinreichend kooperieren kann – immer mit der Möglichkeit des Missverständnisses (Nietzsche 1980, *KSA 5*, 45 f.).[11] Da bei den eigenen individuellen Orientierungsentscheidungen immer die Unsicherheit bleibt, ob sie erfolgreich sein werden, versichert man sich ihrer durch die Beobachtung anderer Orientierungen: Wir schauen uns ständig um, wie andere sich in ähnlichen Situationen orientieren, und entscheiden dann, wie wir es unter unseren eigenen Bedingungen selbst machen wollen. So kommen Gemeinsamkeiten und gemeinsame Orientierungssicherheit zustande, ohne dass man metaphysisch oder kontrafaktisch bei allen eine

11 *Jenseits von Gut und Böse*, § 27.

gleiche und gemeinsame Vernunft oder diskursethisch den zwanglosen Zwang für alle gleich gültiger Argumente voraussetzen müsste.

Orientierung an anderer Orientierung heißt aber auch, dass alle gemeinsam wie eine führerlose Herde in die Irre gehen können. Dies geschieht durchaus, und das war Nietzsches größte Sorge. Er setzte darum auf „große Menschen", die andere führen können, bis hin zu „Herren der Erde". Im 20. Jahrhundert hat man erlebt, wie überzogen und gefährlich diese Rede war. In Begriffen der Orientierung lässt sich das Problem besser fassen und lösen: Sobald eine Gruppe oder eine Gesellschaft in Not kommt und desorientiert ist, d. h. nicht weiß, was sie „jetzt anfangen" soll, setzt sie auf Menschen mit einer überlegenen Orientierung, die aus der Not der Desorientierung herausführen können. Das gilt ebenso für eine Wandergruppe, die sich im Gebirge verirrt hat, wie für eine Gesellschaft, die in wirtschaftliche oder politische Schwierigkeiten oder gar in kriegerische Auseinandersetzungen gerät. Der oder die Orientierungsüberlegene gewinnt in solchen Notsituationen Macht, und diese Macht ist den anderen dann hochwillkommen. Behält er oder sie jedoch diese Macht über die Zeit der Not hinaus, entsteht die Gefahr, dass sie für eigene Interessen missbraucht wird. Die Athener hatten dafür den Ostrakismus, die Verbannung des gefährlich Übermächtigen auf Zeit. In modernen Demokratien beschränkt man Amtszeiten von Regierenden auf überschaubare Perioden. Die Regierenden müssen in der Periode, für die sie gewählt sind, ihre Orientierungsüberlegenheit und im günstigen Fall auch ihre Unbestechlichkeit beweisen, wenn sie für die nächste Periode wiedergewählt werden wollen.

11. Neuer Humanismus und Wertesemantik

Auch im Nihilismus ist ein neuer Humanismus möglich. Es ist der Humanismus freier Geister, die sich von sich aus, von ihren Standpunkten aus und in ihren Perspektiven selbständig orientieren, aber auch aneinander orientieren, so dass, wenn nicht Konsense, so doch Kooperationen immer möglich sind. Zuletzt entscheidet jeder Mensch selbst, woran sie oder er sich orientieren oder worauf sie oder er sich verlassen will. So ist es nicht mehr wie in alten Zeiten nötig, die Menschen moralisch als gute zu idealisieren oder als böse zu denunzieren; man kann von Beobachtungen ihrer realen

Gegebenheiten und Möglichkeiten ausgehen. Auch Moralen, seien es Moralen von Gruppen oder von Individuen, sind von Orientierungsstandpunkten abgängig. Damit unter ihnen eine Koexistenz möglich wird, hat sich im 19. Jahrhundert die Wertesemantik etabliert, in der sich auch Nietzsche ständig bewegt. Nach seiner Formel „Umwertung aller Werte" stehen auch Werte nicht fest. Wie inzwischen deutlicher geworden ist, ist es der Sinn der Wertesemantik, die Möglichkeit der Entscheidung für Unterscheidungen auch in die Ethik einzuführen und so in der Zeit des Liberalismus und Kapitalismus Individuen mehr Spielräume zum Handeln zu schaffen (Luhmann 2000, 55–58). Während man bis zum Deutschen Idealismus noch vorwiegend in Normen und Gesetzen dachte, die für alle in allen Situationen gleich gelten sollten, schafft die Wertesemantik Spielräume, auch andere Werte oder Leitlinien des Handelns neben den eigenen gelten zu lassen: alle Menschen – nach langer Zeit auch Frauen – sollten die Freiheit haben, zwischen den Werten zu entscheiden, durch die sie ihr Handeln rechtfertigen wollen. Die Werte müssen, jedenfalls in westlichen Gesellschaften, nur bejahende, positive Werte sein, man muss sich also auf Wahrheit, nicht auf Lüge berufen, auf Gerechtigkeit, nicht auf Ungerechtigkeit, auf Gleichheit, nicht auf Ungleichheit, auf Ordnung, nicht auf Unordnung, auf Frieden, nicht auf Krieg usw. Aber solche Werte können bekanntlich nicht nur in Konflikt miteinander kommen (man kann zum Beispiel um des Friedens willen auf die Wahrheit verzichten und umgekehrt, auf individuelle Gerechtigkeit zugunsten von allgemeiner Gleichheit usw.), sondern abstrakt, wie Werte sind, lassen auch sie wieder große Spielräume, um sie auf konkrete Handlungen zu beziehen: Man kann unter Berufung auf gleiche Werte sehr Unterschiedliches tun und rechtfertigen, vor allem in der Erziehung und in der Politik. Ein feststehendes und widerspruchsfreies System von Werten wird nicht mehr erwartet. Wagt es jemand noch, von „wahren Werten" zu sprechen, die allein und absolut gelten sollen, so sehen andere dies von ihrem Standpunkt aus als seine Werte. Als der deutsche Papst Benedikt XVI. von der „Diktatur des Relativismus" sprach und den Nihilismus für ihn verantwortlich gemacht hat, tat er das in einer Situation, in der die Kirche mehr als alle andern ihre eigenen Werte fragwürdig gemacht hatte. Selbst einem Papst wollen immer weniger Menschen eine absolute Wahrheit abnehmen. Sie treten massenweise aus den christlichen Kirchen aus.

12. Orientierungstugenden

Die Wertesemantik, die sich in Politik und Alltag breit durchgesetzt hat, wirkt befreiend. Sie schafft mit ihren Möglichkeiten zur Umwertung – letztlich in Nietzsches Sinn zur „Umwertung aller Werte" – den Spielraum für moralische Neuorientierungen, an denen uns heute, vor allem im Zug der Umweltkrise und des Klimawandels, so viel liegt. Aus dem Ansatz bei der Orientierung entspringt eine neue, zugleich befreiende und anspruchsvollere Ethik. Sie führt zu einer Moral im Umgang mit anderen Moralen: In ihr wird nicht mehr im Sinn der Goldenen Regel Gegenseitigkeit oder Reziprozität erwartet, so dass Moral letztlich eine Frage der Verhaltensökonomie ist, sondern die Einbeziehung auch anderer, vielleicht sehr fremder Moralen in die eigenen moralischen Unterscheidungen und Entscheidungen. Dafür haben sich längst Orientierungstugenden entwickelt, die bisher jedoch in philosophischen Ethiken wenig beachtet wurden. Ihre Namen lauten im Deutschen oft auf „-sicht". Das heißt: Sie sind ihrerseits perspektivisch gedacht, können bei verschiedenen Menschen verschieden ausgeprägt sein und in verschiedenen Situationen verschieden zur Geltung kommen. Sie fußen nicht auf kategorischen Geboten.

Die erste dieser Orientierungstugenden ist, entsprechend der Struktur der menschlichen Orientierung, die Fähigkeit, *Übersicht* zu gewinnen. Übersicht hat man, wenn man sich in der jeweiligen Situation zurechtgefunden hat und sich in ihr nun so auskennt, dass man „weiß", was man mit ihr „anfangen", also entscheiden kann, was zu tun ist. Ohne Übersicht ist man desorientiert, gerät in Angst und, wenn die Angst andauert, in Verzweiflung. Man kann dann, wie man sagt, „nichts Vernünftiges" mehr tun. Das kann auch andere desorientieren. – Geht es ans Handeln, braucht man *Umsicht*, die Fähigkeit, sich nach haltbaren Anhaltspunkten einer Handlungssituation umzusehen und einzuschätzen, welche Relevanz sie jeweils haben. Nietzsche nannte das „Gewalt über [s]ein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach [s]einem höheren Zwecke" (Nietzsche 1980, *KSA 2*, 20).[12] – Mit *Rücksicht* „respektiert" man andere Perspektiven

12 *Menschliches, Allzumenschliches*, I, Vorrede 6.

und Orientierungen, die in derselben oder einer ähnlichen Situation ihr eigenes Recht haben können. – So lernt man *Vorsicht* gegenüber zu raschen Entscheidungen und mit ihr *Weitsicht* und *Voraussicht* auf das, was künftig im jeweiligen Handlungszusammenhang eine bedeutsame Rolle spielen könnte. – Man wird bereit zur *Nachsicht*, wenn da, was meist unvermeidlich ist, trotz allem etwas übersehen wurde. – Mit dem routinierten Gebrauch solcher Orientierungstugenden aber stellt sich *Zuversicht* ein, die vorläufige Gewissheit, dass man, ohne steile Idealisierungen und vage Utopien, auch in Zukunft weiterkommen wird. „Vernunft" wird dabei nun als „*Vernünftigkeit*" verstanden: Sie bedeutet eben, solchen Orientierungstugenden zu folgen.

*

Wir können im Nihilismus einen Humanismus leben, der nichts beschönigen muss. Die alten Ideale sind nach dem 20. Jahrhundert, in dem sie mehr denn je geschändet wurden, mit den im 21. Jahrhundert neuen Lebensbedingungen unglaubwürdig geworden. Nach Nietzsche waren die alten Ideale Ausfluss eines zweitausendjährigen Nihilismus, der sich nun überlebt hat. Im Bewusstsein, dass wir uns im Prinzip nicht mehr als orientieren können, ohne jemals zu absoluten Gewissheiten zu kommen, und uns darum mit umso größerer Sorgfalt orientieren müssen, die auch die Logik, die Wissenschaften und die Philosophie einschließt, sind wir nun offen für Neuorientierungen und müssen es sein.

Bibliography | Bibliografija

Daston, Lorraine, und Peter Galison. 2007. *Objektivität.* Aus dem Amerikanischen übers. von C. Krüger. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dellinger, Jakob. 2017. "Perspektive/perspektivisch/Perspektivismus." In *Nietzsche-Wörterbuch Online*, hrsg. von P. van Tongeren, G. Schank und H. Siemens. Berlin und Boston: De Gruyter.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Wissenschaft der Logik. Werke in 20 Bänden. Bd. 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, Immanuel. 1968. „Logik." In I. Kant, *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. IX*, 1–150. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2000. „Was ist Kommunikation?“. In *Short Cuts 1. Niklas Luhmann*, hrsg. von P. Gente, H. Paris und M. Weinmann, 41–63. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter. [Sigle: *KSA*.]
---. 2001–2022. *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Neunte Abteilung. Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*. 13 Bde. Hrsg. v. M.-L. Haase *et al.* Berlin/New York/Boston: De Gruyter. [Sigle: *KGW*.]
Stegmaier, Werner. 1977. *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart und Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
---. 1997. *Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*. Unter Mitarbeit von H. Frank. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
---. 1999. „Orientierung.“ In *Enzyklopädie Philosophie. Bd. 2*, unter Mitwirkung von D. Pätzold, A. Regenbogen und P. Stekeler-Weithofer hrsg. von H. J. Sandkühler, 987–989. Hamburg: Meiner. [2., überarb. und erw. Aufl.: Hamburg: Meiner, 2010: Bd. 2., 1892–1894.]
---. 2003. „[Heideggers] Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers.“ In *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Dieter Thomä, 202–210. Stuttgart/Weimar: Metzler.
---. 2008. *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
---. *2012. Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*. Berlin/Boston: De Gruyter.
---. *2016. Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston: De Gruyter.
---. *2019. What Is Orientation? A Philosophical Investigation*. Übers. von R. G. Mueller. Berlin/Boston: De Gruyter.
---. 2022. *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*. Berlin/Boston: De Gruyter.
---. 2024. *Orientation in Philosophy: Courageous Beginnings in the History of Philosophy toward a Philosophy of Orientation*. Nashville: Orientations Press.
Tongeren, Paul van. 2018. *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
Wittgenstein, Ludwig. 1960. „Philosophische Untersuchungen.“ In L. Wittgenstein, *Schriften*, 279–544. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigle: *PU*, zitiert nach §§.]
---. 1984. „Über Gewißheit.“ In L. Wittgenstein, *Werkausgabe, Bd. 8*, 115–257. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigle: *ÜG*, zitiert nach §§.]

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.18
UDC: 165.6/.8

Transformations of the Idea of Humanity in the Age of Technological Nihilism

Adriano Fabris

University of Pisa, Lungarno Pacinotti 43, 56126 Pisa, Italy

adriano.fabris@unipi.it

Abstract

The paper discusses two forms of contemporary nihilism. They are the replacement of meaning with explanation, and the replacement of purposeful theoretical explanation with purposeless praxis. Both forms are presented and discussed. In order to counter these two forms, adaptation to a nihilistic dimension must be avoided. To this end, the paper presents an interpretation of nihilism as "relational disorder," and proposes the

idea and development of a “relational humanity” as an antidote to nihilism of our age.

Keywords: nihilism, relation, meaning, explanation, relational disorder.

Preobrazbe ideje človeškosti v dobi tehnološkega nihilizma

Povzetek

Prispevek pretresa dve obliki sodobnega nihilizma. Na eni strani gre za zamenjavo smisla z razlaganjem, na drugi strani za zamenjavo smiselne teoretske razlage z brezsmiselno prakso. V besedilu predstavim in obravnavam obe obliki. Če se jima želimo zoperstaviti, se moramo izogniti prilagajanju nihilistični razsežnosti. S tovrstnim namenom prispevek nihilizem razgrne kot »relacijsko motnjo« ter kot protistrup proti današnjemu nihilizmu predlaga idejo in razvoj »relacijske človeškosti«.

Ključne besede: nihilizem, odnos, smisel, razlaga, relacijska motnja.

1. Two forms of contemporary nihilism

We live in the age of technological nihilism. What do I mean to say by that? I mean that nowadays—at least in the West and in the prevalent mindset of the West—a way of thinking has been twice replaced with different ones, both relating back to technological progress. Both replacements may be defined as "nihilistic." Actually, they are the very embodiment of the nihilism of our age.

The first one is *the replacement of meaning with explanation*. This is a process that feels ambiguous, and we need to explore it further. The second one is *the replacement of purposeful theoretical explanation with purposeless praxis*. The latter is an event that occurs most effectively and efficiently in the realm of technology. Let us have a brief look at these two points.

2. The replacement of meaning with explanation

There is a way of being in the world that had been developed first by myth, then by philosophy, and has then spread in the West with the three monotheistic religions (Judaism, Christianity, Islam). Regardless of the forms, in which such ways of being in the world used to be developed in the three cases (myth, philosophy, religions), the same strategy was invariably adopted. The human being was in the world, but at the same time, with its thoughts and its actions, it was part of a broader context. Such a context was the context of meaning (Weischedel 2013). Such meanings could be narrated. They were told, in different ways in each one of the cases I mentioned (myth, philosophy, religions). The narrative enabled one to understand the thoughts and actions of a human being from a broader perspective, that is, by giving them a specific place. Such a perspective provided a general framework, an overall horizon that allowed the human being to find and articulate the meaning of what it did. This mainly happened by showing the relationships, in which such behavior was involved. These relationships made it possible to identify responsibilities for some processes and placed them within the flow of a linear time: a time, that is, which had a past, a present, and a future.

Now, this approach is not so widespread in the common mindset anymore. It is not, at least in the West; it is not, at least for most people. Actually, this

meaningful perspective has been replaced with an explanatory perspective. Or, rather, the explanation looks like the true meaning nowadays.

Explaining means finding the causes why something is what it is. It is not responsibility in the broad sense of the word that is at stake here. Here, "cause" means "efficient cause": something that is quantitatively measured in its efficiency and calculated in its actual effectiveness, depending on what it affects. This is a relationship that puts causes and effects on par. There is no need to refer to an ulterior reality. In what it is and in what it does, the human being completely belongs to the same, unique, and consistent level as the natural world. All one thinks, lives, and does can be explained with reference to such dimensions.

Every relationship that concerns us should therefore be considered—we might say—horizontally, that is, within one and the same horizon, on the same level. There is no need for an external point of reference, an ulterior look that may provide the narrative that concerns me. The narrative is replaced by knowledge. More to the point, it is replaced by a certain kind of knowledge. Knowing means piecing relationships, specific relationships, together: relationships between interlinked parties, relationships, in which the parties involved are put on par and become the object of a theory that, because of such standardization and oversimplification, can deal with this and other, similar processes procedurally, according to mathematical models (Khalifa 2017).

Thus, the reference to an ulterior perspective, to something—we might say—"vertical," vanishes. Everything is brought back to the here and now. Time itself, instead of stretching out across the past, the present, and the future, shrinks into the instant. The meaning, the narrative that might concern what I am doing, my place within an ulterior dimension: all this disappears. It disappears, because every ulterior dimension fades away, there is no global view, from which I could look at what I do and what I am anymore. There is no external point of reference at all. If I create it, for my convenience, I can destroy it, too.

So, the nihilism of meaning prevails. But a paradox happens, too. Actually, nowadays it is precisely such an overall explanation—the belief that we can explain everything, and nothing else is needed—that makes sense of our being in the world.

It is the myth of science and its way forward. It is the meaning provided by the proclamation of meaninglessness. It is an ambiguous statement of nihilism. On the one hand, it proclaims that nothing makes sense; on the other hand, the idea prevails that such background can actually provide meaning, direction, certainties for our being in the world (Fabris 2020).

3. A senseless action

The second instance of contemporary nihilism concerns not only the area of knowledge and orientation, but above all the area of action. It is clear that between the two dimensions—knowledge and action—there is a tight connection: the connection that has bound theory and praxis, and knowledge and technique, together for some time now. However, things have changed. We no longer have to do with the practical approach of technique, but with the action of technology.

Between technique and technology, there is a key conceptual difference, regardless of the fact that historically the latter stemmed from the former, through specific processes of complexification. The difference lies in the fact that the field of technique covers processes and tools that cannot take place without human intervention. The field of technology concerns, instead, procedures and devices that can act with higher and higher degrees of independence, even without human intervention.

In the first case, if we look at the matter from an ethical perspective, the human being retains some control over those processes and those tools and is fully responsible for using them; in the second case, as opposed to the action of technological devices, at some point such control vanishes. This broadens the concept of "responsibility." Now, it is associated with the transformation of the concept of "independent action" and the ability to initiate such action as much as the possibility to continue it in unexpected ways. All this can be attributed to software and machines, too.

In the technological context we live in, a number of consequences happen as a result of the transformations I mentioned. Theory is increasingly subsumed under, and subjected to, practice. Knowledge can be developed and increased only by acting; just think of the way we operate our devices through plug-and-

play methods. Then, discoveries and the advancement of knowledge take place through experiments, performed by increasingly sophisticated technological devices, which do not really test theoretical assumptions, but rather raise new problems, which only additional experiments can deal with. In other words, theory is a connection, a link between different practices, and is functional to them. Its purpose is no longer to steer or guide some kind of action: not least because, as we have seen before, it can no longer do that.

Then, how can such action, which is growing ever more independent and self-referential, be guided? Its direction is based on action itself. It is performed, it is accomplished precisely in such an action. It is one with action, it wanes into action.

In short, action becomes self-regulatory. More to the point, the only rule that it must abide by is the rule of its self-affirmation. A specific moral principle is inherent and practiced in that, too: the principle of utility, in the sense of individual utility. The only difference is that here utility is not someone's utility, it is the utility of the mechanism, the structure, the process. Utility and function are one and the same, for them.

Here is the second dimension, in which contemporary nihilism can be found. It is not just the meaning of action that vanishes. Meaning boils down to the mere manifestation of action itself, which therefore makes sense in itself. In other words, there is no ulterior dimension, in this case a cognitive dimension, to refer to: what happens is self-explanatory.

But there is a consequence to all this. A fact does not have to liquefy into action and an object does not have to be taken in its dynamism now. As we know, that had been the operation Heidegger carried out.[1] Now, instead, it is action itself that is fixed into fact. Therefore, nihilism is no longer a fate or the fulfilment of a fate.[2] It is just a reality that hides behind the senseless action of bureaucracy, of procedures, of increasingly fast and compelling responses. It is the triumph of an increasingly frenzied dynamism that hangs and weighs over us: for no reason at all.

1 E.g., by interpreting being as a manifestation.
2 According to Heidegger's view again; see Heidegger 1960.

4. The role of philosophy

So, these are the ways, in which nihilism appears in its current configuration. Or, at least, these are some of its distinctive traits in this day and age. What is the role of philosophy in this scenario? At least, it is to open possibilities. Such possibilities are related to the ability to retrieve a meaningful structure, an ulterior perspective, instead of waning into the hardened dynamics of explanation and its technical and technological effectiveness.

The way this can be done is prompted—such is the thesis I want to put forward—by a rethinking of our humanity based on the relationships we are involved in. As a matter of fact, in principle it is the relationship that makes itself: that makes itself with us, in us, among us. In a nutshell, we must change our mindset. Let us see how that can be done.

5. Some specific traits of the contemporary common mindset

Today, humans, in the context of the nihilism of scientific explanations and self-referential technological praxis, feel driven to adopt specific behaviors. A common mindset underlies such behaviors: a sort of "spirit of the world" that—even if we do not accept it, even if we fight it—we all end up sharing. Here, I can only mention a few aspects of such a mindset. There are three features to it.

a) There is, first and foremost, an understanding of modernity as hypermodernity, in the sense of the privilege of the undivided, self-centered, self-engrossed individual (Mordacci 2017).

b) Next to this, however, there is the celebration of the fragility of such an individual, the ostentation of such fragility in the different forms accepted today, his dependence, in this widely emotional ostentation, on other people's opinions, and above all the self-centered individual's readiness, just because of his fragility, to submit himself to some aspiration that is admittedly more powerful than he is. Such aspiration can be, for example, the one expressed by the technological device or the political sphere personified by a leader. In any case, the condition, by which we are led into subservience, is always the same: that such apparently powerful aspiration promises some form—even a trivial one, even a cheap one—of happiness to the individual.

c) In order to do this, that is, to find happiness, the individual is more than willing to lose his own individuality. The way he does it is paradoxical: first, he claims he is different from everyone else; in other words, he actually takes his individuality to the extreme (his own tastes, his own specificity, even his own allergies or food intolerances). But such a claim is in fact what everyone does. So, paradoxically, this celebration of individual differences results in indifference, in everyone conforming to everyone else. We are all the same, just because we are all different. Not in the sense of respecting our own specificity, but as a way to an unavoidable standardization. In other words, and to put it better, in our common diversity we are all the same: just the same.

6. Two ways to adapting to a nihilistic dimension

Here are some specific traits of the contemporary common mindset. They hark back to the forms of nihilism I mentioned at the beginning. Let me remind you: the real or apparent replacement of meaning with explanation; the primacy of an action that is an end in itself, that replaces thought and only aims at sustaining itself.

In what sense can these traits of today's mankind be related to nihilism in its current version? They can be, mostly, in two ways. The first one is by adjusting to such a situation: an adjustment that often takes the form of subservience. The second one consists in claiming a scope of action for the individual only, a sort of possibility of action, despite such subservience to a higher power.

Actually, on the one hand, as we have seen, the human being claims its own centrality: that is, the fact that its relationships with the other are mainly built on and defined by the individual's relationship with himself. It does not matter whether such an individual identifies himself with, and shows his, fragility. What matters is that in any case he or she must always be the center of attention: especially their own attention.

However, today, all this is moving in ambiguous directions. On one side, as we have seen, this self-centered and fragile individual claims a scope of action for himself: his own diversity and the right to assert it. On the other side, though, such a claim can only be appeased in a limited dimension, that is, in some confined spaces: the space of work, hobbies, the close relationships he

or she constantly lives in. From the global perspective, instead, what matters is the individual's conforming to a superior power, to which, more or less deliberately, more or less happily—he submits (La Boétie 2016).

So, then, there are *two* forms, in which the individual adapts to the nihilistic dimension, with the confusion of meaning and explanation and with the primacy of praxis over reflection it currently entails. The *first form* is the one that gives space to the individual, even if it is an ever-smaller and ever-confrontational space, that is, claiming and asserting his rights. The *second form* is that, in which subservience inevitably takes place in return for a few little happy moments, small real gratifications, whose full accomplishment, though promised, never happens. In either case, the individual feels happy because, at least on the surface, he is kept at the center: at the center, though, of a situation that he cannot either understand or control; at the center of nothing.

7. Relational humanity

How can one get out of this predicament? And then: can we really get out of it? It should be said, above all, that we can at least confront it. We can try to understand and deal with the nihilistic context, in which we live. It is essential. It is worth it. Such a situation namely entails unhappiness. It is the unhappiness that comes from disorientation and indifference, that is, a lack of interest in others (Godart 2023).

The underlying question that contemporary nihilism allows us to highlight is actually, as I said, the one that concerns our relationships. Better said: it is the one that concerns the way we conceive of, and experience, our relationships. Contemporary nihilism is the offspring—as it were—of a veritable *relational disorder.*

What do I mean by this phrase? I mean the fact that the two manifestations of contemporary nihilism I pointed out—I insist: the confusion of meaning and explanation, and the primacy of praxis over reflection—, which require the individual to adapt and subjugate himself, are the outcome of a misunderstanding and a diminishment of the way we conceive of, and experience, our relationships. The confusion of meaning and explanation makes one conform his relationships only to the "horizontal" bonds of cause

and effect, thus removing the possibility that there may be other kinds of connections, the ones I called "vertical," the connections with what can provide guidance in life and let an explicit narrative develop, within which the individual's life can find meaning. The spreading of a senseless and self-relational praxis in technological contexts is the example of yet another diminishment occurring in our relational approach: whereby the relationship with the self does not only prevail over the relationship with the other, but subjugates and eventually wipes it out. Here is how contemporary nihilism takes the form of a relational disorder.

All this—as Jacobi had rightly intuited and as Jean Paul had staged (Jean Paul 2012)—is the ultimate consequence of a unilateral way of understanding modernity. The modern revolution, as we know, is the one that has put the individual at the center—and rightly, legitimately so. But if it is understood in a unilateral, extreme way, it subjugates the relationship with the other to the relationship with the self. The relationship with the other ends up being built and arbitrarily established by the relationship with the self.

This is the emancipatory project that Kant, for instance in *Was ist Aufklärung?* (1784), advocates. Only that the unwanted result of such an emancipatory project is precisely that the subject who should be emancipated by this approach is in fact subjugated to the other. As proven by the historical events of the 20th century, and as shown even better by today's technological advancements, in the end, self-affirmation does not concern the individual at all, it concerns the people, the masses, the global economic structure, the apparatus, in which a given system takes shape and sustains itself. To all this, the individual submits himself. In a nutshell: *subservience is the heterogony of ends in the modern emancipatory project*.

But this happened, because, in its development, such a project misunderstood the experience and the concept of relationship. It ended up understanding them in a restrictive way, mainly from the perspective of self-relationship. But a relationship is first and foremost a relationship with the other. The relationship is the first principle, that is, a relationship, which is not established by the individual, but the one, in which the individual is in fact always involved. It is also that bond, in which different individuals are not subsumed under the same dimension, but remain different. Indeed, it is

just because of such a bond that they have the opportunity to explore their differences, their identities, and therefore the very bond that unites them.

I am going to finish. A relationship is first and foremost a relationship with the other. A relationship is something that comes first, that involves the individual, rather than depending on him. A relationship is a bond between different elements that does not remove their differences. Here are the three distinctive features of a relationship, which are first misunderstood and then eliminated in the contemporary context.

Retrieving them means saving and properly reviving the very emancipatory process of modernity. Retrieving them means tapping again into the real meaning of our humanity. Retrieving them means getting out of that nihilism, which can now be increasingly qualified as a relational disorder.

Bibliography | Bibliografija

Fabris, Adriano. 2020. "Nihilism and Indifference." *Teoria* 40 (1): 5–16.
Godart, Elsa. 2023. *Les vies vides*. Paris: Colin.
Heidegger, Martin. 1960. *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen: Neske.
Jean Paul. 2012. "Die Rede des toten Christus." In Jean Paul, *Siebenkäs*. Hamburg: Tredition Classics.
Khalifa, Kareem. 2017. *Understanding, Explanation, and Scientific Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
La Boétie, Étienne de. 2016. *Discourse of Voluntary Servitude*. Darlington: Adagio Press.
Mordacci, Roberto. 2017. *La condizione neomoderna*. Torino: Einaudi.
Weischedel, Wilhelm. 2013. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Heidelberg: Lambert Schneider.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI33.2024.130-131.19
UDC: 165.721

Die unzeitgemässe Situation der Philosophie in der Epoche des Nihilismus

Dean Komel

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenia | Institute Nova Revija for the Humanities, Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenia

dean.komel@guest.arnes.si

The Untimely Situation of Philosophy in the Epoch of Nihilism

Abstract

The starting point of the paper is the assumption that the self-understanding of philosophy today is epochally shaped by the announcement of the "uncanniest of all guests"—nihilism. This presents us with the task of determining the untimeliness of philosophy in the age of nihilism, for which a critical examination of philosophy's

current position in the academic, cultural, social, and informational environment is far from sufficient. It is worth pointing out that it is precisely the exaggerated over-preoccupation and obsession with the actual and the activistic today that is a signal of the nihilism at work here. Philosophy's proper response to this is to remain and persevere in its untimeliness. Only in this way can it perhaps succeed in keeping open the question of the measure of time in the epoch of nihilism.

Keywords: nihilism, philosophy, time, (post)modernity, epoch.

Nesodobna situacija filozofije v epohi nihilizma

Povzetek

Izhodišče prispevka tvori predpostavka, da samorazumevanje filozofije danes epohalno zaznamuje najava »najgrozljivejšega vseh gostov« – nihilizma. To nas postavlja pred nalogo določitve nesodobnosti filozofije v dobi nihilizma, za kar še zdaleč ne zadostuje kakšna kritična diskusija o aktualnem položaju filozofije znotraj akademskega, kulturnega ter družbenega in informacijskega okolja. Sploh velja poudariti, kako prav čezmerna zasedenost in obsedenost z aktualnim in aktivističnim danes signalizira, da je tukaj na delu nihilizem. Filozofija še najprimerneje odgovarja nanj tako, da ostaja in vztraja v svoji neprimernosti času. Edino na ta način morda lahko uspe zadržati odprto vprašanje o meri časa v dobi nihilizma.

Ključne besede: nihilizem, filozofija, čas, (post)modernost, epoha.

> Der Nihilismus ist die einzige Philosophie, die organisch aus der modernen Spaltung hervorgeht, der Kluft zwischen Gesellschaft und Mensch; die moderne Kultur kann keine bessere „Philosophie" hervorbringen. (Kosovel 1977, 648.)

Es ist etwa hundert Jahre her, dass Srečko Kosovel (1904–1926), einer der bedeutendsten slowenischen Dichter des 20. Jahrhunderts, diesen Gedanken in seinem Tagebuch festhielt. Die Auseinandersetzung mit dem Nihilismus war schon damals und bleibt bis heute ein Thema vieler slowenischer Philosophen und anderer Intellektueller, Schriftsteller und Künstler.[1]

Das Zitat aus Kosovels Tagebuch scheint das Gegenteil von dem auszudrücken, was der Titel unseres Aufsatzes suggeriert, der die epochale Heraufkunft des Nihilismus mit der unzeitgemäßen Situation der Philosophie in Verbindung bringt. Nach Kosovels Verständnis ist der Nihilismus dagegen das einzig wahre Zeugnis für die Zeitgemäßheit einer Philosophie. Kosovel sagt jedoch nicht, dass die Philosophie zum Nihilismus geworden sei, sondern, dass sie sich heute in einer Situation befinde, die grundsätzlich vom Nihilismus beherrscht werde. Aus diesem Grund sei sie in einem besonderen, nämlich epochal nihilistischen Sinne unzeitgemäß geworden. Das heißt nicht nur, dass sie nicht in die Zeit passt, in der wir heute leben und die wir als das Heute erleben, sondern dass sie sich mit der Frage nach dem *Maß dieser Zeit* selbst konfrontiert sieht. Nimmt man jedoch den Nihilismus als epochales Maß der Philosophie, stößt man auf eine neue Aporie, insofern der Zeitspielraum des Nihilismus wesentlich dadurch bestimmt ist, dass er ohne Ende ist, unendlich und ohne Maß, ja, dass alles Leben bis ins Unendliche maßlos und grundlos und nichts *da* im Sinne von anwesend ist (vgl. Nielsen 2007).

Aber es ist notwendig hinzuzufügen: Diese endlose Maßlosigkeit ist nicht nur etwas, das unsere Existenz und Koexistenz trübt – sie wird *von uns selbst unaufhaltsam in ihrem Funktionieren vorangetrieben*. Alles ist der Macht des unmäßigen Funktionierens untergeordnet, ohne dass

1 Vgl. Komel 2022; erwähnt sei hier nur das umfassende Werk von Ivan Urbančič (1930–2016) unter dem Titel *Die Geschichte des Nihilismus* (Urbančič 2011; kroatische Übersetzung 2019).

sich darin irgendeine Ordnung finden ließe außer der Nichtordnung der Nihilisierung.[2]

Angesichts dieser *Maßlosigkeit*, die wir erleiden, und des *Unmaßes*, das wir selbst vorantreiben, ist es wohl auch nicht angemessen, von der Situation der Philosophie im Zeitalter des Nihilismus zu sprechen oder von der geistigen Situation unserer Zeit, insofern das Situiertsein in etwas – die Verortung – bereits ein Maß und einen Grund voraussetzt.

Deshalb hatte ich selbst zunächst gezögert, das Thema meines Aufsatzes so zu formulieren, dass er die epochale Erfahrung des Nihilismus mit der unzeitgemäßen Situation der Philosophie konfrontiert. Man muss sich fragen, ob wir damit nicht ungewollt die Erfahrung des Nihilismus selbst nivellieren, die seit langem nicht nur die Philosophie, die Theologie, die Soziologie und die Kulturwissenschaften aller Art, sondern vielleicht noch stärker die Literatur und die Kunst beschäftigt (Hillebrand 1991). Zugleich aber bleibt die Frage offen und wird vielleicht immer weniger beantwortbar, was es genau ist, was unser Verständnis von Nihilismus erfüllt – oder andersherum formuliert: Was bedeutet eigentlich die Entleerung unseres Verständnisses von Nihilismus?

Wir können eine bestimmte Gewalt, zum Beispiel die Gewalt des Krieges, als nihilistisch bezeichnen, und doch finden wir an der Gewalttat selbst nichts Nihilistisches, nicht einmal im Gefühl der Ohnmacht, nichts tun zu können; trotz unseres Entsetzens lässt uns die nihilistische Stimmung ausschließlich leer zurück. Dasselbe gilt für Situationen, in denen wir selbst gewalttätig handeln und das Bewusstsein der Gewalttätigkeit unseres eigenen Handelns dazu führt, dass wir uns in gewisser Weise leer fühlen, so als wäre nichts von dem, was wir getan oder verursacht haben, wirklich geschehen, auch dann, wenn wir ein schlechtes Gewissen verspüren (vgl. dazu: de Sousa und Stellino 2002; Komel 2023a).

Die Sinnentleerung, die jede nihilistische Stimmung und jedes nihilistische Verständnis begleitet, ist jedoch nicht irgendeine Leere, sondern sie berührt uns unmittelbar in unserem Menschsein, das heißt in der Art und Weise, wie

2 Nietzsche verwendet das Wort „Nihilisierung“ in einem sehr aufschlussreichen Zusammenhang, wenn er schreibt: „Die logische Weltverneinung und Nihilisierung folgt daraus, daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen, und daß der Begriff ‚Werden‘ geleugnet wird (‚etwas wird‘).“ (Nietzsche 1988c, 368.) Vgl. dazu Komel 2007.

wir in unserem Menschsein erfüllt oder unerfüllt bleiben. Angesichts dessen, dass die Welt heute mit menschlichen Werken und Pseudowerken derart überladen ist, dass sie fast explodiert, erscheint es etwas unangemessen, von einer nihilistischen Sinnentleerung des Menschen sprechen und sich zudem reflexiv in sie vertiefen zu wollen.

Infolge dieser zwar wahrnehmbaren, aber nicht „für wahr" genommenen nihilistischen Entleerung – wenn wir von „Leere" (vgl. Michel 2024) sprechen, impliziert dies bereits eine gewisse Fülle – kann die Philosophie nicht dadurch zeitgemäß gemacht werden, dass man ihr die Beschäftigung mit dem Nihilismus hinzufügt, wie es im sogenannten „Postmodernismus" Mode geworden ist.[3] Mehr noch, die Frage nach dem eigentlichen Maß der Zeit ist von den Kommissaren der modischen Philosophie zusammen mit den Bestimmungen von Wahrheit, Sein, Denken, Geist, Schönheit und Handeln auf die Streichliste gesetzt worden, um sie dann bei passender Gelegenheit auf dekonstruktivistische Art und Weise wieder herausziehen und ausstellen zu können.

Dennoch lohnt es sich, zumindest daran zu erinnern, dass in einem der ältesten philosophischen Fragmente, das Anaximander zugeschrieben wird, jenem Denker, der im ἄπειρον, dem *Unbegrenzten*, die ἀρχή von allem sah, das Maß der Zeit bereits aufgezeichnet ist, nämlich in der Formulierung κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (DK 12 B1), „nach der Ordnung der Zeit" (Kirk, Raven und Schofield 2001, 128).[4]

3 Es ist die Machenschaft des Nihilismus selbst, welche die Mode des Postmodernismus ausmacht. Daher stellt sich die Frage, ob sich die Postmoderne, die für sich selbst beansprucht, zwar eine *condition* (vgl. Lyotard 1979), aber „keine Epoche" (vgl. Gumbrecht 1991) zu sein, aufs Ganze gesehen nicht selbst in *die kontemporäre Situation* gebracht hat, „Ausweg aus der Moderne" (vgl. Welsch 2002; 2009), „Verwindung der Metaphysik" (vgl. Vattimo 1990), „Denken der Differenz" (vgl. Vattimo 1980; Weimann und Gubrecht 1991), „Postkolonialistischer Diskurs" (vgl. Spivak 2007) und nicht zuletzt „Dekonstruktion" (vgl. Norris 1982) sein zu müssen. Oder handelt es sich dabei lediglich um eine reprogrammatische Konstruktion (vgl. auch Woodward 2009)? Mit Nietzsche, dem von den Postmodernen so hoch geschätzten Autor (nach dem „Ende der Autorschaft" wohlbemerkt), könnte man kommentieren, „wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde". Dadurch, dass die „Historie" zur „Story" gerinnt, wird die Machenschaft des Nihilismus nur noch mächtiger.

4 Das Maß der Zeit, wie es in Anaximanders Spruch gegeben ist, wird von Emmanuele

Die Ordnung der Zeit wird gewöhnlich so aufgefasst, dass das Spätere dem Früheren folgt, dass die Zeit fließt und alle Dinge der Welt, auch wir selbst, in sie ein- und wieder aus ihr heraustreten. Diese verallgemeinerte Vorstellung von der Ordnung der Zeit in Bezug auf das Vorher und Nachher, die es uns ermöglicht, die Zeit zu messen, legt auch nahe, dass die Zeit nicht nur läuft und abläuft, sondern auch entsteht, was wiederum mit dem angemessenen, heranreifenden, passenden, günstigen bzw. richtigen Zeitpunkt zusammenhängt, den die Griechen καιρός nannten (vgl. Theunissen 2000). Jedenfalls herrscht heute angesichts des enormen Ansturms an Gelegenheiten die Verstimmung vor, dass für nichts mehr Zeit sei, dass wir so schnell wie möglich vorankommen, dass wir ständig Zeit gewinnen müssten. Diese Zeitgewinnung, um nicht zu sagen *Zeiterzwingung*, setzt die *Zeitaktivierung* in der Funktion ihrer *Aktualisierung* voraus.

Auch die (Un-)Zeitgemäßheit der Philosophie wird heute in der Öffentlichkeit meist nur noch am aktuellen Status einer Philosophie – oder gar der Philosophen und Philosophinnen – in Bezug auf akademische, forschungsbezogene, kulturmediale, gesellschaftspolitische und andere derartige Positionen gemessen und diskutiert.[5] Diese populäre Vorstellung von

Severino in seiner Studie *Vom Wesen des Nihilismus* (Severino 1983) und in vielen anderen seiner Schriften und unter kritischer Bezugnahme auf Heideggers Erörterungen (Heidegger 1997) besprochen, aber die Ausrichtung seiner Überlegungen ist eine ganz andere als die, die wir selbst in diesem Aufsatz einschlagen.

5 Insofern ist Alain Badiou zuzustimmen, wenn er in seinen Überlegungen zu *Philosophie und Aktualität* (zusammen mit Slavoj Žižek, 2012) einleitend bemerkt: „Zuerst, glaube ich, müssen wir uns von einer falschen Vorstellung befreien: dass die Philosophie über alles sprechen könne. Diese Vorstellung gehört zur Figur des Fernseh-Philosophen: er spricht über Gesellschaftsprobleme, über Probleme des Zeitgeschehens… Warum diese Vorstellung falsch ist? Weil der Philosoph seine eigenen Probleme schafft; weil er Erfinder von Problemen ist und nicht jemand, den das Fernsehen allabendlich nach seiner Meinung zum Tagesgeschehen fragen kann. Ein echter Philosoph entscheidet selbst, welche Probleme wichtig sind. Er schlägt neue Probleme vor, Philosophie ist vor allen das Erfinden neuer Probleme.

Es folgt daraus, dass der Philosoph sich dann einmischt, wenn es ihm in einer Situation, sei diese historisch, politisch künstlerisch, amourös, wissenschaftlich oder was auch immer – bestimmte Dinge als Signal dafür gelten, dass es ein neues Problem zu erfinden gilt. Ja, der Philosoph mischt sich ein, wenn er im Zeitgeschehen Signale für die Notwendigkeit eines neuen Problems und einer neuen Erfindung entdeckt. So ergibt sich die Frage: Unter welchen Bedingungen findet der Philosoph in einer

der Zeitgemäßheit der Philosophie gibt sich jedoch nur einer der mächtigsten, wenn nicht gar *der mächtigsten Triebfeder des heutigen Nihilismus* hin, der sich – wie einschlägige Studien zum Nihilismus bereits gezeigt haben[6] – gerade mit einer solchen nahezu unkontrollierbaren Fixierung auf Aktualität und Aktualisierung des ständig Neuen verbindet.

Ob „Aktualisierung" überhaupt der richtige Name ist für diese hier am Werk stattfindende Prozessionierung, Rezessionierung und Konzessionierung, sei dahingestellt. Relevant ist *der sich ständig aktivierende Zwang zur Aktualisierung*, der sich aller Freiheit, Wahrheit, Schöpfung, des Denkens, des Glaubens, des Forschens, des Begehrens, des Willens, des Leibes, der Seele und des Geistes bemächtigt.

Ob wir hier „mein" und „unser" hinzufügen, ist gleichgültig, denn unser subjektives Existenzbewusstsein wird nur durch den Zwang zum Funktionieren getrieben, auch wenn dieses Funktionieren unter Zwang das Letzte ist, was wir uns als freie Wesen eingestehen würden. Aber das, was uns in und vor allem *von* unserem Wesen befreit, ist *gesellschaftlich inszeniert*. Nicht mehr der Mensch als freies Subjekt, sondern die freimachende *Subjektivität der Gesellschaft* hat die Szenerie betreten. Menschliche Existenz und Koexistenz

bestimmten Situation Signale für ein neues Problem und ein neues Denken? An diesen Punkt möchte ich unsere Diskussion beginnen.
Führen wir zuerst den Begriff der ‚philosophischen Situation' ein. Es spielen sich in der Welt alle möglichen Dinge ab, ohne dass es sich dabei um Situationen für die Philosophie, um philosophische Situationen handelt. Fragen wir uns also: Wie sieht eine Situation aus, die tatsächlich eine Situation für die Philosophie, eine Situation für philosophisches Denken ist?" (Badiou und Žižek 2012, 7.)
Aus dem Zitat wird deutlich, dass Badiou zwar prinzipiell die Aktualisierung der Philosophie ablehnt, aber dennoch die aktuelle Herausforderung des Philosophierens, das „neue Probleme erfindet", hervorhebt. Wie also kann sich die Philosophie in ihrer eigenen Situation finden und empfinden, wie kommt sie zu dem Problem ihrer eigenen unzeitgemäßen Situation?

6 „Am ‚Ende der Geschichte' oder im ‚posthistorischen' Zeitalter, in der Asche der Utopie, scheint die Vernunft heute unfähig zu sein, konsensfähige symbolische Erfahrungen zu stiften. Sie läuft Gefahr, zu einer zynischen Vernunft zu verkümmern, die sich, um das Unbehagen über den Verlust der Gravitationszentren zu betäuben, mit dem Hier und Jetzt, mit der Gegenwart in ihrer punktuellsten und flüchtigsten Aktualität, mit dem Sinn in seinem unmittelbarsten Konsum zufriedengibt und berauscht. Auch das ist Nihilismus." (Volpi 1999, 97.) Es sollte nur hinzugefügt werden: Genau *das* waltet heute als Nihilismus!

werden in diesem Szenario auf ihre gesellschaftliche Funktion reduziert und – *nihiliert*. Die rasende Mobilisierung von Technik, Kapital und Waffen ist nicht die Bedingung der Funktionierung und Funktionalisierung der Gesellschaft, sondern wird umgekehrt erst durch ihre Totalisierung funktional ermöglicht und möglich.

Der Zwang zur Aktualisierung bedarf keiner gesellschaftlichen Kontrolle, weil er selbst schon alles in die Funktion einrollt. Dabei wird das, was sich als mediale Öffentlichkeit der Gesellschaft manifestiert und demonstrativ als globale Welt-Gesellschaft zu erkennen gibt, nicht als *sich selbst totalisierender Machtapparat* erkannt, der sich aller Aktualitäten der *Nihilisierung* bedient (vgl. Komel 2023b). Dass sich der Nihilismus zur Machenschaft der Aktualisierung verwandelt hat, bedeutet, dass er in der Funktion und als Funktion einer machinalen Macht der Verfügung über alles auftritt, um es ohne den Anschein von Zwang und Gewalt verfügbar zu machen. Die nihilistisch entfesselte Machenschaft braucht sich nicht als autoritäre Gewalt zu präsentieren, denn sie ist *automatisch* geworden, das heißt: Sie ist immer und immer wieder neu aktuell. Auf diese Weise wird auch unser menschliches Handeln automatisiert und uniformiert,[7] die Unterscheidung zwischen dem Handeln von Menschen und der Maschinenarbeit, zwischen Praxis und Technik verschwindet.

Wenn wir die unzeitgemäße Situation der Philosophie als Folge der Nihilisierung der Zeit in ihrer erzwungenen Aktualisierung und ununterbrochenen Aktivierung postulieren, müssen wir zugleich bedenken, dass die aktuelle Verstrickung in das Driften der Zeit, von der nichts bleibt, in der jeder Zustand, jeder Ort, jede Situation und jeder Halt ausbleibt, selbst eine *Fortsetzung* dessen darstellt, was die Philosophie in ihrer Zeit

7 „In dieser Entökonomisierung, die zur Entgesellschaftung wird, können die Gegenstände nicht mehr Träger sein. Sie sind nicht mehr unendlich investierbar, da sie *vollständig* berechenbar geworden sind, das heißt *total nichtig*. Sie werden zum Nichts*:* zum *Nihil*. Der vollendete Computer-Kapitalismus ist in diesem Sinne *die Vollendung des Nihilismus*. Mit der vollständigen und generalisierten Automatisierung scheint dieser Computer-Nihilismus, zu dem der Kapitalismus strukturell geworden ist, eine neue Form des Totalitarismus hervorzubringen." (Stiegler 2015, 87.) Die „Entökonomisierung" und „Entgesellschaftung", von denen Stiegler spricht, bedeuten, wie auch aus seinen Ausführungen hervorgeht, nicht weniger, sondern *unermesslich mehr* „Ökonomie" und „Gesellschaft".

im Rahmen der Bestimmung der *Aktualität* begriffen hat.[8] Wie erklärt sich dann ihre nihilistische Verkehrung in eine unaufhaltsame und undenkbare Aktualisierung, die sich als Macht der Beherrschung der Welt und des Menschen bemächtigt? Wie ist diese *nihilisierende Macht*, die das Denken und jede mögliche Begründung des Denkens grundsätzlich entmachtet, aus der unzeitgemäßen Situation heraus zu denken, in die sich die Philosophie selbst gebracht hat, indem sie dieser Macht den Boden bereitet hat und dabei selbst ohne Grund geblieben ist?

Ein erster Schritt zur Beantwortung dieser Frage könnte vielleicht darin bestehen, der Unzeitgemäßheit der Philosophie eine positive Resonanz zu verleihen, nämlich in dem Sinne, dass philosophisches Denken überhaupt nur als unzeitgemäßes – was keineswegs „inaktuell" oder „funktionslos" bedeutet – auf das Maß der Zeit aufmerksam werden kann.[9] Möglicherweise eröffnet sich

8 Michel Foucault stellt fest, dass Kants Schrift „Was ist Aufklärung?" eine völlig neue Haltung gegenüber der Aktualität etabliere, und verknüpft sie mit Baudelaires späteren Beschreibungen der Modernität: „Auf Kants Text zurückblickend frage ich mich, ob wir die Moderne nicht eher als Haltung denn als Abschnitt der Geschichte ansehen sollten. Und mit Haltung meine ich eine Form der Beziehung zur Aktualität; eine freiwillige Wahl verschiedener Menschen; schließlich eine Art des Denkens und Fühlens, auch eine Art des Handelns und Verhaltens, das zu ein und derselben Zeit eine Beziehung der Zugehörigkeit ist und sich als Aufgabe darstellt. Wohl ein bißchen wie das, was die Griechen *Ethos* nannten. Und eher als zu versuchen, das ‚moderne Zeitalter' von dem ‚vormodernen' und dem ‚postmodernen' zu unterscheiden, folgere ich daraus, daß es besser wäre, herauszufinden, wie sich seit ihrer Entstehung die Haltung der Moderne mit Haltungen der ‚Gegenmoderne' auseinandergesetzt hat. Um diese Haltung der Moderne zu charakterisieren, werde ich ein fast unverzichtbares Beispiel geben: nämlich Baudelaire; denn sein Bewußtsein der Moderne ist weitgehend als eines der verschärftesten des 19. Jahrhunderts anerkannt.
1. Man versucht oft, die Moderne durch das Bewußtsein der Diskontinuität von Zeit zu charakterisieren: ein Bruch mit der Tradition, ein Gefühl der Neuheit, des Schwindels angesichts des Vergänglichen. Und dies scheint Baudelaire in der Tat zu sagen, wenn er Moderne als das Vorübergehende, das Entschwindende, das Zufällige' (‚Der Maler des modernen Lebens', in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Dreieich 1981, S. 286) definiert." (Foucault 1990, 42.)
9 Entscheidend ist natürlich schon Nietzsches „Apologie" der Unzeitgemäßheit. Das Vorwort zur 2. Unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* schließt mit den Worten: „Auch soll zu meiner Entlastung nicht verschwiegen werden, dass ich die Erfahrungen, die mir jene quälenden Empfindungen erregten, meistens aus mir selbst und nur zur Vergleichung aus Anderen entnommen habe, und

uns dadurch ein anderer Horizont als die Macht der maßlosen Aktualisierung und Funktionalisierung – ja, nicht nur irgendein anderer Horizont, sondern der Welthorizont schlechthin. Ist doch der Nicht-Ort des Nihilismus gerade dadurch charakterisiert, dass es nichts am Horizont gibt, dass der Horizont ausgelöscht ist.

Dieses Verschwinden des Welthorizontes bezeugt uns der Aphorismus 125 aus Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*, der durch die Erzählung vom tollen Menschen den Tod Gottes offenbart, angesichts dessen alles auf Erden und im Himmel nichtig und gleichgültig – zur Wüste – wird.[10] Und selbst wenn alles erlaubt ist oder gerade weil alles erlaubt ist, hilft es nicht, wie ein anderer Verkünder des Nihilismus im 19. Jahrhundert, Fjodor Michailowitsch Dostojewski, feststellt, dass der Mensch sich selbst zum Gott erhebt.[11] Der Tod

dass ich nur sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemässen Erfahrungen komme. So viel muss ich mir aber selbst von Berufs wegen als classischer Philologe zugestehen dürfen: denn ich wüsste nicht, was die classische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken." (Nietzsche 1988a, 246–247.) Vgl. dazu auch Agamben 2008.

10 „Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?' rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?" (Nietzsche 1988b, 480–481.)

11 In *Die Brüder Karamasow* spricht der Teufel zu Iwan Fjodorowitsch: „Man braucht bei der *Menschheit* nur die Gottesidee zu zerstören – das ist der Punkt, an dem man das Werk in Angriff nehmen muß! Damit muß man anfangen – o die armen Blinden, die nichts begreifen! Wenn sich die Menschheit erst Mann für Mann von Gott losgesagt hat, und ich glaube, daß diese Periode ebenso wie die geologischen Perioden eintreten wird, dann wird die ganze frühere Weltanschauung und die ganze frühere Moral von selbst, ohne Menschenfresserei, zusammenstürzen, und etwas ganz Neues wird auf den Plan treten. Die Menschen werden sich zusammentun, um aus dem Leben alles herauszuholen, was das Leben geben kann, aber ausschließlich, um sich auf dieser Welt zu freuen und glücklich zu sein. Der Mensch wird höher und größer werden durch den Geist eines götterhaften, titanischen Stolzes, und der Mensch-Gott wird in Erscheinung treten. Indem der Mensch durch seinen Willen

Gottes wäre als der entscheidende Nullpunkt des Welthorizontes zu nehmen, auf den die hochgeschätzte Autorität der Aktualität mitsamt ihrem Autor fällt und zugleich ihr Autoritarismus beginnt, der keiner besonderen Autorisierung durch uns mehr bedarf.

Aktualität,[12] wenn wir sie in der Linie von griechisch ἐνέργεια, lateinisch *actualitas*, deutsch *Wirklichkeit*, kroatisch *zbilja*, slowenisch *dejanskost* her verstehen,[13] ist der bevorzugte Topos der Philosophie, den Zusammenhang von *Denken und Sein*, von *Vernunft und Geschichte* zu fassen.[14] Sie ist die

und die Wissenschaft stündlich und in unbegrenztem Maße die Natur besiegt, wird er eben dadurch stündlich einen so hohen Genuß empfinden, daß dieser ihm alle früheren Hoffnungen auf himmlische Genüsse ersetzen wird. Jeder wird erkennen, daß er ganz und gar sterblich ist, ohne Auferstehung, und wird den Tod stolz und ruhig hinnehmen wie ein Gott. Er wird aus Stolz einsehen, daß er keinen Grund hat zu murren, weil das Leben so schnell vergeht, und er wird seinen Bruder nun lieben, ohne Lohn dafür zu erwarten. Er wird seine Liebe auf das kurze Leben beschränken müssen; doch schon allein durch das Bewußtsein, daß sie nur so kurze Zeit dauern kann, wird sie um so viel feuriger sein, als sie früher durch die Hoffnung auf eine ewig währende Fortsetzung im Jenseits abgeschwächt wurde… Na und so weiter und so fort in dieser Art. Allerliebst!" (Dostojewskij 1975, 860.) Vgl. auch Stellino 2015.

12 Zu Deleuzes spezifischer Auffassung der Wechselbeziehung zwischen dem Aktuellen, dem Virtuellen und dem Realen (Deleuze 2007), die aber keineswegs die Macht der Aktualisierung untergräbt, vgl. Komel 2012.

13 „Indessen kommt bald eine Epoche des Seins, in der die ἐνέργεια durch *actualitas* übersetzt wird. Das Griechische wird verschüttet und erscheint bis in unsere Tage nur noch in der römischen Prägung. Die *actualitas* wird zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird zur Objektivität. Aber selbst diese bedarf noch, um in ihrem Wesen, der Gegenständlichkeit, zu bleiben, des Charakters des Anwesens. Es ist die Präsenz in der Repräsentation des Vorstellens. Die entscheidende Wende im Geschick des Seins als ἐνέργεια liegt im Übergang zur *actualitas*." (Heidegger 1977, 371.) Vgl. auch Heidegger 2001.

14 In der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* weist Hegel im Hinblick auf das Verständnis der Entwicklung des philosophischen Denkens auf Folgendes hin: „Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei – sozusagen – Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichsein, wie ich es nenne (*potentia*, δύναμις), bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichsein, die Wirklichkeit (*actus*, ἐνέργεια). Wir sagen, der Mensch ist vernünftig, hat Vernunft von Natur; so hat er sie nur in der Anlage, im Keime. Der Mensch hat Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille, wie er geboren, selbst im Mutterleibe. Das Kind ist auch ein Mensch, es hat aber nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft; es ist so gut, als hätte es keine Vernunft, sie existiert noch nicht an ihm; es vermag noch nichts Vernünftiges zu tun, hat kein vernünftiges Bewußtsein. Erst

herausragende Bestimmung dessen, was Aristoteles als νόησις νοήσεως (*Metaphysik XII*, 9, 1) und dann Hegel als *Denken des Denkens*, als *sich wissende Vernunft* vergöttlicht hat (Hegel 1986b, 394–395). Deshalb scheint uns die heutige Besetztheit und Besessenheit vom Aktuellen diese hohe, ja, im Grunde erhabene philosophische Auffassung zu banalisieren.[15] Dass wir

indem [das], was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, also die Vernunft für sich, hat dann der Mensch Wirklichkeit nach irgendeiner Seite, – ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft." (Hegel 1986a, 39–40.) Zu Hegels Auffassung von „Wirklichkeit" vgl. Menegoni und Illetterati 2018. „The German word ‚*Wirklichkeit*' traditionally translates the Latin ‚*actualitas*' which, in turn, translates the Greek ‚*energeia*' (and sometimes also *entelecheia*). It is an actualization of a (generic, therefore possible) form, which, as such, always belong to some *internal potential* or *disposition* of a thing or (possible) process. The English word ‚*actuality*' has lost, in the meantime, the conceptual connections to the *form* or kind or type of what something *really* is. It is nowadays used in the sense of merely *empirical presence*, directly perceived by the senses and in prevailing *powers*. The Aristotelian words ‚*energeia*' and ‚*entelecheia*' correspond in contrast to this to the *real cause* of some *appearance*, just like a definite thing *shows up* in the *phenomena* produced by it. The *existence* of a cause is shown by its effect. To say so presupposes some pre-knowledge about the potentials of the causing thing, its powers, forces or dispositions. Since the word ‚actuality' does not carry with it any conceptual reference to such a theoretical *formed* structure and *its* actualization, it is no good translation for the German word ‚*Wirklichkeit*.' The domain of *actuality* in modern English is the domain of immediate experiences, of appearances. Hegel uses the word ‚*Realität*,' because the German ‚*Aktualität*' has the special meaning of some ‚important new matter.' The German word ‚*Wirklichkeit*' expresses instead the following features: Something exists really (*wirklich*) if it does not only *seem* to exist or *appears* to exist. If something really exists, it *works*. That means it *produces* by generic causal laws the corresponding appearances, to which we have access from different perspectives, i.e. we distinguish the ‚*working object*' (*das wirkliche Ding*) from its appearances – relative to different positions in time and space. This involves some moments of longer duration, which transcend by far any notion of something that only refers to actuality." (Stekeler-Weithofer 2018, 63–64.)

15 Ausgehend von Aristoteles' Auffassung der ἐνέργεια und Hegels Auffassung der *Wirklichkeit* beschäftigt sich Michael Marder in seiner Studie *Energy Dreams: Of Actuality* (2017) mit der Transformation unseres Verhältnisses zur Aktualität, das sich durch einen grenzenlosen Energieverbrauch auszeichne: „Für uns ist die Realität nur eine Zwischenstation auf der Autobahn der unbegrenzten Möglichkeiten. Wir schöpfen Energie aus der Annahme, dass die Potenzialität grenzenlos ist und dass diese Grenzenlosigkeit sie überhaupt erst möglich macht. Was sich hinter solchen Annahmen verbirgt, ist nicht nur die Vernachlässigung, sondern die Zerstörung der Wirklichkeit. Je mehr wir im Namen der unendlichen Möglichkeiten sprechen und handeln, desto prekärer und endlicher lassen wir die Endlichkeit werden. Wir

es heute mit einer vielfältigen Banalisierung der menschlichen Welterfahrung zu tun haben und dass dies kennzeichnend ist für unsere nihilistische Stimmungslosigkeit, muss nicht besonders betont werden (vgl. Ludes 2018; Barbarić 2023). Dass Hannah Arendt in einem anderen Zusammenhang das Stichwort von der „Banalität des Bösen" verwendet, das sie zusammen mit der „Gedankenlosigkeit" als Kennzeichen eines wissen- und gewissenlosen totalitären Bewusstseins anführt (Arendt 2011; Fabris 2018), ist an sich schon aufschlussreich genug.

Die Nivellierung von allem und jedem auf das Aktuelle, die gleichzeitig voraussetzt, dass es außerhalb des ständig Aktualisierten nichts gibt, folgt aus der *Nihilisierung der Welt*,[16] in der alles *funktional* zur aktuellen Verfügung steht. In den Gesellschaftstheorien wird dies als Wirkung der Modernisierung beschrieben, ohne freilich diese *Wirksamkeit* und ihre „Wirklichkeit" selbst zu bedenken. In dieser modernen Funktionalisierung werden die menschlichen Identitäten zunehmend und ohne Unterschied ausgelöscht und durch Identifikationen aller Art durch das Sozial-Aktuelle

schöpfen Energie aus dem Mangel an Energie, indem wir das Gefüge des Seienden zerstören und auflösen. Der größte Feind der heutigen Menschheit, unseres Planeten und des materiellen Daseins als solchen ist die ungezügelte Möglichkeit, die die Welt zunehmend unmöglich macht" (Marder 2017). Die unbegrenzte Möglichkeit und das grenzenlose Potenzial werden auf der Grundlage der Potenz der sich selbst totalisierenden Macht zur Beherrschung der Welt gekürt (siehe Komel 2023b).

16 In Bezug auf den „zeitgenössischen Nihilismus" anerkennt auch Alain Badiou, wenn auch aus einer anderen Perspektive als der unseren, „das Verschwinden des Seins der Welt": „– Erste Figur des Nihilismus: Es gibt zwar eine Welt, aber dieser Welt ist der Sinn entzogen, das ist die am weitesten verbreitete These, die Absurditätsthese. Es gibt zwar eine Welt, aber für das Bewusstsein ist diese Welt vollkommen sinnentleert. Das ist der existentiale Nihilismus. Der Welt existiert und wir existieren auf dieser Welt, in dieser Welt und für diese Welt, aber diese Welt hat keinen Sinn.

– Zweite Figur des Nihilismus: Es gibt keine Welt. Diese These besagt, dass der Nihilismus nicht existenziell, sondern ontologisch ist. Es ist das Sein der Welt, das verschwindet, es gibt kein Sein der Welt als solche. In dem, was ist, ist keine Abwesenheit von Sinn, sondern ein radikaler Mangel an Kohäsion zu verzeichnen. Es gibt nur eine inkonsistente Vielheit." (Badiou 2018, 79.) Badious Thesen über das „Nichtsein der Welt" – und nicht über den *Nicht-Horizont der Welt* –, die er in der polemischen Auseinandersetzung mit Jean-Luc Nancy (1993) aufstellte, können hier nicht ausführlich besprochen werden, ebenso wenig wie seine Auffassung des „zeitgenössischen Nihilismus".

ersetzt. Schließlich verliert sich auch die Macht des aktuellen Funktionierens selbst in der Unwahrnehmbarkeit, Unerkennbarkeit, Einförmigkeit und Wertlosigkeit, in einem Wort: in der *Nihilisierung*. Obwohl in der Philosophie und in den sogenannten Sozial- und Kulturwissenschaften viel darüber geredet wird, stellt sich die Frage, inwieweit wir in der Lage sind, etwas Wesentliches dazu zu sagen, geschweige denn, einem kritischen Zeitgeist zum Ausdruck zu verhelfen. Es ist dabei die *Krise des Subjekts* (vgl. Vattimo 1986; Cadava, Connor und Nancy 1991; Žižek 2003; Butler 2021), die im Mittelpunkt der Diskussion steht, nicht *die Situation selbst*, die die „Notlage" des Subjekts aktualisiert und aktiviert. Die Zeit des Subjekts ist vorbei, so die aktuelle postmoderne Theorie, aber das Subjekt, insbesondere das kritische Subjekt, ist noch immer intensiv mit seinen größeren und kleineren Krisen und Hypokrisien beschäftigt und hat seine eigene Kapitulation erfolgreich kapitalisiert. Der postmoderne Diskurs (von lateinisch *discurrere*, „auseinanderlaufen", „sich ausbreiten") scheint nach wie vor auf der *flüchtigen Situation der Moderne* (Bauman 2003) zu segeln.

Karl Jaspers stellt im ersten Kapitel „Entstehung des Epochenbewusstseins" seiner erstmals 1931 erschienenen und seither mehrfach aufgelegten und erweiterten Abhandlung *Geistige Situation der Zeit* fest, dass die gesamte Diskussion über die Krise der Moderne durch die Verschiebung der *Zeit der Kritik* zur *Kritik der Zeit* charakterisiert sei:

> In der Dialektik Hegels war ein Bild der gesamten Weltgeschichte die Weise, in der die Gegenwart ihrer selbst innewurde; es blieb als andere Möglichkeit, die konkrete Geschichte in ihrem fernen Reichtum liegen zu lassen und das *Augenmerk ganz auf die Gegenwart* zu lenken. Schon Fichte übte eine solche Zeitkritik in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", zwar mit dem methodischen Mittel der abstrakten Konstruktion einer Weltgeschichte von Anfang bis zur Endvollendung (als Säkularisierung christlicher Geschichtsphilosophie), aber mit dem Blick auf deren tiefsten Punkt: die Gegenwart als das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Die erste umfassende, in ihrem Ernst von allen vorhergehenden unterschiedene Kritik seiner Zeit brachte *Kierkegaard*. Seine Kritik hören wir zum erstenmal wie eine Kritik auch unserer Zeit; es ist, als ob sie gestern geschrieben wäre. Er stellt

> den Menschen vor das Nichts. *Nietzsche* folgte einige Dezennien später, ohne Kierkegaard zu kennen. Er sah die Heraufkunft des europäischen Nihilismus, in welchem er seiner Zeit die unerbittliche Diagnose stellte. Beide Philosophen waren ihren Zeitgenossen Kuriositäten, die wohl Sensation schufen, aber noch nicht ernst genommen wurden. Sie griffen voraus, indem sie sahen, was schon war, ohne daß es damals beunruhigte; daher sind sie erst heute ganz gegenwärtige Denker geworden.
>
> Durch das 19. Jahrhundert ging ein – mit Kierkegaard und Nietzsche verglichen – *dunkleres Zeitbewußtsein*. (Jaspers 1979, 12–13.)

Jaspers ist sicherlich zuzustimmen, was die bahnbrechende Rolle von Kierkegaard und Nietzsche – und vielleicht könnte man Marx hinzufügen[17] – für die Herausbildung der zeitgenössischen Philosophie betrifft, in der die Gegenwart selbst zum Problem geworden ist, und die damit verbundene *Kritik der Zeit* im Unterschied zur *Zeit der Kritik*, wie sie Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* hervorhebt:

> *Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss.* (Kant 1998, A11 32–33, 7.)

17 Jaspers setzt sich in seinem 1948 erschienenen Werk *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung* eingehend mit Marx und Dostojewski (insbesondere mit dessen Roman *Die Brüder Karamasow*) auseinander: „Wir fanden die Revolte vor: in großartiger, verwirrender Macht bei Nietzsche, in dem fanatisch ungerecht werdenden sozialen Gerechtigkeitswillen bei Marx, als alle Psychologie ins Existentielle und Metaphysische überschreitende, in die offenbarenden Extreme drängende Gedanken und Gestalten Dostojewskijs, als existentiell unwesentliche, ins Psychologische verlorene, daher ruinöse Entlarvung durch Freud. Wir fanden die Revolte in der über alle anderen hinaus ins Unzugängliche hineinfragenden, in der indirekten Mitteilung das Unmögliche scheinbar möglich machenden Denkweise Kierkegaards.
Das alles waren geistige Vorgänge. In ihnen zeigte sich am Ende die Tiefe der Revolte in einer Unbestimmtheit, die in den Ursprung des Menschen selbst zu weisen schien. Dazu kam heute die auch faktische Bedrohung des Menschseins: Die Revolten der Völker der Erde gegen Europa haben begonnen, zunächst in Rußland unter Gebrauch und Mißbrauch der Gedanken von Marx, dann bei den meisten nicht abendländischen Völkern. Die Atombombe ist der totalen Verneinung in die Hand gegeben, wenn sie die Menschheit vernichten will.“ (Jaspers 1984, 441.)

Kants Ankündigung des Zeitalters der kritischen Vernunft findet ihren vollkommenen Ausdruck in Hegels berühmter Formulierung in der Einleitung zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821):

> Was vernünftig ist, das ist wirklich;
> und was wirklich ist, das ist vernünftig. (Hegel 1995, 24.)

Im Licht dieser Feststellung definiert Hegel die Philosophie als „*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*" (Hegel 1995, 26). Er begleitet die Definition mit einer Bemerkung, die schon einen gewissen Schatten auf die Aktualität der Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt" wirft, nämlich:

> Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. (Hegel 1995, 28.)

Hier ist man natürlich versucht, in dieser Formulierung Hegels eine gewisse Unzeitgemäßheit der Philosophie zu erkennen. Offen bleibt auch die Frage, ob sich in der Hegel'schen Philosophie und im klassischen Deutschen Idealismus Vorboten des Zeitalters des Nihilismus finden lassen (vgl. Pöggeler 1970; Kobe 2005). Man könnte natürlich noch die Präsenz des Nihilismus in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts hinzufügen (vgl. Stewart 2023) und sie dann mit der des 20. und 21. Jahrhunderts vergleichen (Volpi 1999). Prinzipiell ist aber zu fragen, ob diese philosophische Interpretationserfahrung für sich genommen ausreicht, um *das epochale Wesen des Nihilismus* selbst angemessen zu erfahren, der durch die Philosophie geschichtlich so wirkt, dass er zur Desorientierung ihres Denkens in Bezug auf die Situation der Zeit führt.

Obwohl die Wiederaufnahme des Denkens von Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Jaspers, Husserl, Heidegger usw. philosophisch sicherlich nicht nur anregend, sondern auch notwendig ist, kann uns die im Grunde unreflektierte Tendenz zur Aktualisierung der philosophischen Überlieferung von der immanenten

Geschichtlichkeit der Philosophie entfernen, die die epochale Erfahrung des Nihilismus als ihr Schlüsselereignis einschließt.[18] Die epochale Erfahrung des Nihilismus erfordert eine Besinnung, in der sich das Denken selbst geschichtlich umkehrt und damit notwendigerweise unzeitgemäß wird gegenüber der gesamten philosophischen Überlieferung.

In der epochalen Erfahrung des Nihilismus kündigt sich die Umkehrung des Denkens *wie in einem Schattenspiel verhalten an*, oder besser, gerade diese *Zurückhaltung* ist für die Umkehrung des Denkens wesentlich und wird am besten in Anlehnung an das griechische Wort ἐποχή ausgedrückt.[19] Mit Blick auf die Verwendung von ἐποχή in der griechischen Astronomie, bei den Stoikern und Skeptikern und darüber hinaus in der transzendentalen Phänomenologie Husserls (vgl. Held 2013) und im seinsgeschichtlichen Denken Heideggers ist es besonders wichtig zu betonen, dass das Wort *Epoche* auch im Sinne von Anfang eines Zeitraums, einer Periode, einer Phase gebraucht wird.[20] Damit

18 „343. Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat. – Das grösste neuere Ereigniss, – dass ‚Gott todt ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muss unsre alte Welt täglich abendlicher, misstrauischer, fremder, ‚älter' scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereigniss selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral." (Nietzsche 1988b, 573.)

19 „So finden wir am Anfang der Geschichte dieses Wortes, das für Husserl entscheidend – und zwar gerade in seiner Rätselhaftigkeit entscheidend – werden wird, dass es eine ‚Pause des Lichts' meint." (Rovatti 1989, 278.) Vgl. auch Prole 2022, 32.

20 Im *Wörterbuch der deutschen Sprache* heißt es unter dem Stichwort „Epoche": „Epoche f. ‚Zeitabschnitt'. Mlat. *epocha*, griech. *epochḗ* (*ἐποχή*) ‚fester Zeitpunkt, nach dem die Zeit berechnet wird', eigentlich ‚das An-, Zurückhalten, Hemmung, Unterbrechung, Halte-, Fixpunkt', zu griech. *epéchein* (*ἐπέχειν*) ‚auf etw. zuhalten, an-, innehalten, verweilen', wird im 17. Jh. ins Dt. entlehnt. Das Substantiv bezeichnet jedoch im Dt. wie im modernen Frz. (im Unterschied zum Griech. und Mlat.) den ‚Zeitraum bedeutender historischer Ereignisse'. Nur in der festen Verbindung *Epoche machen* (18. Jh.), die frz. *faire époque* übersetzt, ist die im Frz. des 17./18. Jhs. geläufige

Zeit und Raum gedanklich frei erfasst werden können, ist die Erfahrung von Epochalität notwendig. Keine geschichtliche Aktualität, Wirklichkeit, Realität, Präsenz, Lage und Situation ohne *die Schichtung der Epochalität*.

In seinen ersten Vorlesungen nach dem Zweiten Weltkrieg im Studienjahr 1951/52 unter dem Titel *Was heißt Denken?*, die an seine Besinnung auf den vollendeten Nihilismus als einer *Epoche der Seinsverlassenheit* anschließen, weist Heidegger auf eine besondere Zurückhaltung und Verhaltenheit des Denkens hin, die unsere Zeit wesentlich kennzeichne:

> *Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.* (Heidegger 2002, 7.)

Natürlich ist man versucht, in Heideggers Feststellung, dass wir in unserer bedenklichen Zeit noch nicht denken, eine Bestätigung von Hegels These zu sehen, dass das philosophische Denken gegenüber dem, was sich als geschichtlicher Prozess entwickelt, notwendig zu spät kommt. Aber Heidegger spricht nicht über eine Verzögerung der Theorie gegenüber der Wirklichkeit, sondern von *der Frühe des Denkens*, die als *Vorzeitigkeit einer Vorzeit* die unzeitgemäße Situation der Philosophie maßgeblich stimmt, indem sie unsere Zeit bedenklich macht. So übt Heidegger auch keine Kritik an der Zeit und plädiert auch nicht für einen Ausweg aus der Krise des kritischen Denkens. Er beklagt sich auch nicht über die Banalität unserer Zeit, in welcher niemand denkt. In diesem Fall wäre es eine gedankenlose Zeit, nicht eine bedenkliche Zeit. Dass der Sachverhalt, dass wir heute noch nicht denken, am meisten zu denken gibt, kann natürlich als philosophischer Exklusivismus abgetan und umgehend zurückgewiesen werden.

Wenn überhaupt etwas, dann kann man Heidegger bescheinigen, sich dessen bewusst gewesen zu sein, wie der Mensch heute allmächtig und ohne jedes Bedenken mit dem „Denken" rechnet. Er erfindet sogar superintelligente

Bedeutung ‚Zeitpunkt, an dem Bemerkenswertes geschieht (und in dem daher der Beginn eines neues Zeitabschnitts gesehen werden kann)' noch zu erkennen; hierzu epochemachend Part. adj. ‚eine neue Epoche einleitend, bemerkenswert' (18. Jh.). epochal Adj. ‚bedeutend', latinisierende Ableitung des 20. Jhs." (*Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, s.v. „Epoche"). Vgl. auch Rovatti 1989, 277–278.

Maschinen, um rechnend über alles und jedes Seiende zu verfügen, ohne sich auf das Sein selbst besinnen zu können, das selbst kein Seiendes ist und mit dem es „überhaupt nichts gibt", wie Heidegger in seiner seinsgeschichtlichen Besinnung auf den Nihilismus festhält (vgl. Heidegger 1961, 338). Im Zusammenhang der Überwindung der Metaphysik als vollendetem Nihilismus verkündet er die völlige Unzeitgemäßheit der Philosophie im Sinne ihres *Endes*.[21] Die Vollendung des Nihilismus und die Bevollmächtigung der Nihilisierung der Welt bedeuten zugleich das Ende der Philosophie. Das Ende der Philosophie ließe sich aber nicht so verstehen, dass wir in unserer Zeit nicht mehr denken, sondern dass *wir noch nicht denken*, was das Denken *auf den Weg bringt*, nämlich das Sein endlich am *Ort* des Unter-Schieds zum Seienden zu denken. *Das Ende der Philosophie ist epochaler Ort des Unter-Schieds.*

Es wäre wiederum ein Missverständnis, wenn man das so interpretieren würde, dass wir, sobald wir das Sein denken, bereits *denken*. Das Sein selbst zu denken, wäre der gleiche, wenn auch nicht derselbe Nihilismus wie der, der alles auf das Rechnen mit dem Seienden reduziert, denn er würde lediglich die höhergestellte Aktualität des Seins gegen die Aktualisierung des Seienden geltend machen. Es ist ein Denken *im* und *durch* den Unterschied von Sein und Seiendem erforderlich, das eine epochale Unzeitgemäßheit, ein Noch-nicht-Denken voraussetzt. Es handelt sich also nicht um ein Denken, das noch nicht zum Denken gekommen, das noch nicht zur Identität mit sich selbst gelangt wäre, sondern um ein Denken, das auf dem Weg zum Unter-Schied ist und so die Vorzeitigkeit des „noch nicht" epochal zu denken gibt. Ein solcher Denkweg hat nichts zu tun mit etwas, das in oder an der Zeit aktuell ist oder aktualisiert werden könnte, sondern ist durch *das Maß der Zeit* selbst bestimmt, das heißt: durch den *Unter-Schied*,[22] der sich dazwischen als „noch

21 „Die alte Bedeutung unseres Wortes ‚Ende' bedeutet dasselbe wie Ort: ‚von einem Ende zum anderen' heißt: von einem Ort zum anderen. Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung." (Heidegger 2007, 70–71.)

22 „Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der Διαφορά, des durchtragenden Austrags. Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu." (Heidegger 1986, 22.)

nicht“ epochal eröffnet. Die Redewendung „noch nicht“ vereint, wenn wir genau hinschauen, in sich *das Unzeitgemäße der Philosophie* und *das Epochale des Nihilismus*, indem der Unter-Schied das, was sich aktuell aufdrängt, anderswo verortet, so dass es noch auf eine andere Weise erfahren und gedacht werden kann. In dem „noch nicht“ vollzieht sich eine epochale Verschiebung des nihilisierenden Antriebs zum Aktuellen.[23]

Die Epoche des vollendeten Nihilismus verlangt von der Philosophie, dass sie eine Epoche in Bezug auf sich selbst, auf ihre eigene Situation durchführt. Das Wort „Epoche“ wird hier in zwei Kontexten verwendet, im Sinne von „Zurückhaltung“ und im Sinne des „Anfangs eines Zeitalters“. Beides ist in der Redewendung „wir denken noch nicht“ enthalten. Für unsere Diskussion ist entscheidend, die Epochalität als den Kontrapunkt zur Aktualität zu verstehen, welcher *die Kontrade*, *die Gegend der Philosophie* freisetzt, auch der Philosophie, insofern sie, nach Heidegger, an ihr Ende gekommen ist.

Im Vergleich zu Heidegger haben wir die Benennung *Philosophie* im gesamten Aufsatz durchgehend beibehalten, und zwar mit Absicht. Heideggers Unterscheidung von Philosophie und Denken und die Ersetzung des Titels

23 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch der etymologische Zusammenhang zwischen dem Adverb „noch“, das auch als Konjunktion (weder … noch) verwendet wird, und dem Adverb „nun“: „*noch* ist wohl wie in gleichbed. got. *naúh* eine Verbindung von ie. **nū* ‚nun‘ (s. nun) mit ie. **-kṷe* (vgl. aind. *ca*, griech. *te*, *τε*, lat. *-que* ‚und‘, s. auch kein und noch Konj.).“ „nun. Adv. ‚jetzt‘, das Gegenwärtige oft zu Vorangegangenem in Beziehung setzend (‚im Anschluß daran, danach‘), wobei gelegentlich ein kausaler Zusammenhang hergestellt wird (‚deshalb, folglich‘); ferner als Partikel lediglich eine Aufforderung, Frage unterstreichend oder Zögern, Bedenken ausdrückend. Dem gemeingerm. temporalen Adverb ahd. *nū* (8. Jh.), mhd. *nū, nuo*, *nuon*, spätmhd. *nun*, asächs. *nū,* mnd. mnl. *nū*, nl. *nu*, *nou*, afries. *nū*, aengl. *nū,* engl. *now*, anord. *nū*, schwed. dän. *nu*, got. *nu* (germ. **nu*) entsprechen außerhalb des Germ. z. B. aind. *nú*, *nū́* ‚nun, jetzt, also, gewiß‘, griech. *ny* (*νυ*) ‚nun‘ (enklitische Artikel), lat. *nu-* (in *nudiūstertius* ‚vorgestern‘, eigentlich ‚es ist nun der dritte Tag‘), lit. *nū*, *nù* ‚nun, jetzt‘ und wohl auch aslaw. *nъ*, russ. *no* (*но*) ‚aber, sondern‘, air. *no-*, *nu-* (Verbalpartikel), so daß ie. **nū* ‚nun‘ (vielleicht Tiefstufe von ie. **neu̯-*, der Wurzelsilbe der unter ‚neu‘ dargestellten Adjektivformen, s. d.) angenommen werden kann; vgl. außerdem mit nasaler Erweiterung (zum Teil erstarrte Kasusformen eines Adjektivs ie. **nū-no-* ‚jetzig‘?) aind. *nūnám* ‚jetzt, nun, heute, wohl, gewiß‘, griech. *nýn* (*νῦν*) Adv., *nyn* (*νυν*) enklitische Partikel ‚nun, jetzt‘, lat. *num* ‚nun, noch, denn, doch wohl nicht‘, *nunc* ‚jetzt, nun‘ (zu -c s. ‚hin‘), aslaw. *nyně*, russ. *nýne* (*ныне*) ‚jetzt, heute‘, lit. *nūnaī*, *nūn* ‚nun‘.“ (*Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, s.v. „nun“).

„Philosophie" durch das „Denken" ist zwar als eine wesentliche epochale Zäsur zu verstehen, kann aber zugleich einen entscheidenden Sachverhalt verdecken, nämlich, dass die epochale Kehre des Denkens die Sache der Philosophie zwar *grundlegend verändert*, sie aber doch im Wesentlichen *dieselbe bleibt*. Das klingt paradox, aber es geht um ein epochales Paradox der *Geschichtlichkeit* der Philosophie im Sinne des *Geschicks* des Denkens selbst.

Wir haben betont, dass der Nihilismus in der Funktion der Ermächtigung der Macht über alles auftaucht, indem er die Nihilisierung des Horizonts der Welt auslöst, die sich im Unmaß der Aktualisierung zerstreut. Wie kann die Philosophie aus diesem Kreislauf der Macht des nihilistischen Leerlaufs epochal ausbrechen, wenn sie sich, so scheint es zumindest, immer mehr in dem verstrickt, was so oder so ihren Kollaps bedeuten kann? Ein solcher zeitgemäßer Kollaps hat jedoch nichts mit der unzeitgemäßen Situation des Endes der Philosophie als ihrem epochalen Ort zu tun.[24]

Diese Verstrickung und Verwicklung, diese Aporie, eröffnet aber noch ein anderes Moment der Epochalität, das wir bisher im Zusammenhang mit der unzeitgemäßen Situation der Philosophie noch nicht besonders hervorgehoben haben. Philosophisches Denken lässt sich nicht als kognitive Disposition des Menschen betrachten, auch wenn sie in gewisser Weise bei jedem von uns vorausgesetzt werden kann. Philosophisches Denken ergibt sich nicht aus dem, was uns biologisch, anthropologisch, kognitivistisch und technologisch definiert. Es ergibt sich auch nicht aus dem Verständnis des Menschen als gesellschaftlichem Wesen. Die Frage, was den Menschen als Menschen stimmt und bestimmt, ist *die Sache der Philosophie selbst* und zugleich *die Suche des Menschen*, philosophisch zu denken. Das gilt auch für die unzeitgemäße Situation der Philosophie in der Epoche der nihilistischen Machenschaft, die wir in unserem Menschsein durchstehen und noch nicht eigens zu bedenken vermögen.

Wie Heidegger in seinem Vortrag „Was ist das – die Philosophie?" betont, geht das philosophische Denken immer aus dem hervor, was wir in unserem

24 Vgl. Heideggers Bemerkung in der Schrift „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (1964): „Das Epochale ist aber nicht das Zeitgemäße, sondern das Unzeitgemäße für die Epoche." (Heidegger 2007, 70.)

Menschsein durchstehen (vgl. Rocha de la Torre 2019), das heißt aus einer zwar unbestimmten, aber doch bestimmenden Stimmung oder einem Pathos, das uns in unserem weltlichen Dasein ergreift.

> Schon die griechischen Denker, Platon und Aristoteles, haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Philosophie und das Philosophieren in die Dimension des Menschen gehören, die wir die Stimmung (im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit) nennen.
>
> Platon sagt (Theätet 155 d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάφειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. „Gar sehr nämlich ist eines Philosophen dieses das πάθος – das Erstaunen; nicht nämlich ein anderes beherrschendes Woher der Philosophie gibt es als dieses". (Heidegger 1966, 24.)

Heutzutage haben wir vielleicht nichts mehr, worüber wir staunen könnten, und das Erstaunen scheint durch das Starren auf Bildschirme als eine der Aktualisierungspraktiken ersetzt worden zu sein. Die weltliche Antipathie der Philosophie, die epochale Stimmungslosigkeit in ihrer unzeitgemäßen Situation, ist heute – wenn es ein „Heute" überhaupt noch gibt – durch *Nihilisierung* vorbestimmt. Nihilismus ist das, was die Philosophie ohne Heute, Gestern und Morgen in sich selbst findet und die Art und Weise, wie sie sich selbst befindet, indem sie am Horizont *nur noch nichts in nichts* erblickt. Die Nihilisierung der Welt in und zwischen uns bedeutet nicht nur eine existenzielle und koexistenzielle Verstimmung, sondern diejenige *Nicht*-gestimmtheit, die an der Macht ist, *um die Totalisierung der Macht und nichts als das Unmaß der Macht zu ermöglichen*. Es bleibt die entscheidende Frage, die als unentschiedene nur allzu oft einer Passivität, Pathetik, Pathologie und allgemeinen Antipathie unterliegt und nur selten ein philosophisches Pathos hervorruft: In welcher Situation finden wir uns, was können wir als unser Ethos finden, finden wir überhaupt etwas? So fragend werden wir ohne Stimme aus der Situation der Zeit herausgezogen in *die Stille der Philosophie*.

Die Frage reißt uns aus den Weltverhältnissen heraus, in die wir weltlich verstrickt sind, Zeit und Raum werden für *einen Augenblick stillgestellt*. Dieser Augenblick ist im epochalen Sinne dessen zu fassen, was Platon im Dialog *Parmenides* über ἐξαίφνης ausführt, nämlich: „dieses wunderbare Wesen

[φύσις ἄτοπός], der Augenblick, liegt zwischen Bewegung und Ruhe als außer aller Zeit" (Platon, *Parmenides*, 156 d–e; Platon 1991, 96–97).[25] „Außer aller Zeit" (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα) meint hier nicht einfach etwas, das außerhalb der Zeit bestünde, sondern *ein* Äußern *von Zeit und Selbst*, das *Ekstatikon*, das uns mit sich hinauszieht. Wohin? Es zieht uns dorthin, wo uns das Maß der Zeit begegnet, nach dem wir auch unser Menschsein als zeitlich verstehen. Dieser Einfall in das, worin wir immer schon als je-meine Zeit fallen, könnte als „Bezug der Transzendenz", „Eros", „Enthusiasmus" oder als „dionysischer Rausch" im Gegensatz zur „apollinischen Klarheit" interpretiert werden. Aber darin liegt die Gefahr, den tragenden Zug der Philosophie, das, was das Denken in dem Seinsbezug verortet, der maßgeblich als *diese Welt-Zeit* erfahren wird, als Sprung ins Unbekannte und Unerkennbare zu verstehen. Das philosophische Denken springt wesentlich, paradoxal gesagt, *zurück* und gibt damit in seinem epochalen Ur-springen den Zeitraum und Spielraum unserer Existenz in der Welt und der Koexistenz der Welt unter uns *frei*. Eine solche Freigebung ist weniger mit unermesslichem Hochgefühl und Begeisterung verbunden als mit einer *Gemessenheit*, die sich aus dem Maß der Zeit erfüllt. *Gemessenheit* allein vermag die maßlose Machenschaft der Nihilisierung stillstehen zu lassen.[26]

Die *Gemessenheit* ist nicht nur eine Schlusscharakteristik des philosophischen Denkens, sondern dessen Schlüssel selbst, der die Fenster der menschlichen Seele und die geistigen Türen der Welt öffnet.

Bibliography | Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2008. *Che cos'è il contemporaneo?* Roma: Nottetempo.

Arendt, Hannah. 2011. *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Berlin: Piper.

Badiou, Alain. 2018. *Der zeitgenössische Nihilismus. Bilder der Gegenwart I. Seminar 2001–2004*. Übers. von M. Born. Wien: Passagen Verlag.

25 Vgl. dazu: Barbarić 1999; Nielsen 2022.

26 Die Gemessenheit wird uns durch die Inschrift Μηδὲν ἄγαν (*Nichts im Übermaß*), die zusammen mit der Inschrift Γνῶθι σεαυτόν (*Erkenne dich selbst*) am Eingang des Apollo-Tempels in Delphi stand (vgl. Platon, *Protagoras*, 343a–b) vor Augen geführt. Die Inschrift verweist auf das Nichts als *das Zeitigende für Maß*. Die Nihilisierung dagegen findet über jedes Maß hinaus statt und nährt sich aus dem Unmaß an Macht über alles, wo „nichts nie und nimmer zu viel ist".

Badiou, Alain, und Slavoj Žižek. 2012. *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*. Aus dem Französischen und Englischen von M. Probst und S. Raedler. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag.

Barbarić, Damir. 1999. *Anblick, Augenblick, Blitz. Ein philosophischer Entwurf zum Seinsursprung*. Tübingen: Attempto.

---. 2023. „Die moderne Barbarei." *Phainomena* 32 (126-127): 7–26.

Bauman, Zygmunt. 2003. *Flüchtige Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith. 2021. *Sinn und Sinnlichkeit des Subjekts.* Übers. von J. Kleinbeck, O. Precht, K. Ruf und H. Schurian. Wien: Turia & Kant.

Cadava, Eduardo, Peter Connor und Jean-Luc Nancy (Hrsg.). 1991. *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge.

Deleuze, Gilles. 2007. „Das Aktuelle und das Virtuelle." In *Deleuze und die Künste*, hrsg. von P. Gente und P. Weibel, 249–253. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dostojewskij, Fjodor M. 1975. *Die Brüder Karamasow*. Aus dem Russischen übertragen von H. Ruoff und R. Hoffmann. Stuttgart: Parkland-Verlag.

Fabris, Adriano. 2018. „Arendt in Jerusalem." *Phainomena* 27 (106-107): 23–33.

Foucault, Michel. 1990. „Was ist Aufklärung?" In *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, hrsg. von E. Erdmann, R. Forst und A. Honneth, 35–53. Frankfurt, New York: Campus.

Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche II. Pfullingen*: Neske.

---. 1966. *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: Neske.

---. 1986. *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe 12*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1977. „Der *Spruch* des *Anaximander.*" In M. Heidegger, *Holzwege. Gesamtausgabe 5*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 321–373. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2001. „Wissenschaft und Besinnung (1953)." In M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (1936–1953). Gesamtausgabe 7*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2002. *Was heißt Denken? Gesamtausgabe 8*. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2007. „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)." In M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens (1962–1964). Gesamtausgabe 14*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986a. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke 18*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 1986b. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil*: *Die Philosophie des Geistes. Werke 10.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 1995. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie. Hamburg: Meiner.

Held, Klaus. 2013. „Von Pyrrhon zu Husserl. Zur Vorgeschichte der phänomenologischen Epoché.“ *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1 (2): 233–244.
Hillebrand, Bruno. 1991. *Ästhetik des Nihilismus: von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart: Metzler.
Gumbrecht, Hans Ulrich. 1991. „Die Postmoderne ist (eher) keine Epoche.“ In *Postmoderne – globale Differenz*, hrsg. von H. U. Gumbrecht und R. Weimann, 366–369. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Jaspers, Karl. 1979. *Die geistige Situation der Zeit*. 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
---. 1984. *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*. 3. Auflage. München: Piper.
Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. von J. Timmermann. Mit einer Bibliographie von H. Klemme. Hamburg: Meiner.
Kirk, Geoffrey S., John E. Raven und Malcolm Schofield. 2001. *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*. Deutsche Übers. von K. Hülser. Stuttgart: Metzler.
Kobe, Zdravko. 2005. „Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag.“ *Filozofski vestnik* 26 (2): 113–128.
Komel, Dean. 2007. „Nietzsche und die Phänomenologische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts.“ *Interdisziplinäre Phänomenologie* 4: 33–46.
---. 2014. „Virtualität und Vollendung der Metaphysik.“ *Phainomena* 23 (88-89): 109–126.
---. 2022. „Philosophy, the Humanities, and Social Criticism in Slovenia.“ *Slovene Studies. Journal of the Society for Slovene Studies* 44 (1): 79–98.
---. 2023a. „War of Nihilism.“ *Teoria: rivista di filosofia fondata da Vittorio Sainati* 43 (2): 9–26.
---. 2023b. „On Totalitarium“. In *Thinking Togetherness: Phenomenology and Sociality*, hrsg. von A. Božič, 381–398. Ljubljana: Institute Nova Revija for the Humanities.
Kosovel, Srečko. 1977. *Zbrano delo III*. Hrsg. von A. Ocvirk. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
Ludes, Peter. 2018. *Brutalisierung und Banalisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
Lyotard, *Jean-François*. 1979. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit.
Marder, Michael. 2017. *Energy Dreams: Of Actuality*. New York: Columbia University Press.
Menegoni, Francesca, und Luca Illetterati (Hrsg.). 2018. *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015. Frankfurt am Main: Klostermann.
Michel, Sascha. 2024. *Leere. Eine Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Nancy, Jean-Luc. 1993. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
Nielsen, Cathrin. 2007. „Wirklichkeit als unendlicher Progress." *Phainomena* 15 (60-61): 257–275.
---. 2022. „‚Torweg Augenblick'. Zu Finks Nietzsche-Deutung." *Phainomena* 31 (122–123): 37–63.
Nietzsche, Friedrich. 1988a. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873. Kritische Studienausgabe 1*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
---. 1988b. *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe 3.* Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
---. 1988c. *Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe 12.* Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
Norris, Christopher. 1982. *Deconstruction: Theory and Practice*. London, New York: Methuen.
Pfeifer, Wolfgang *et al.* 1993. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Digitalisierte und von W. Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. https://www.dwds.de/d/wb-etymwb. Abgerufen am 6. Oktober 2024.
Platon. 1991. *Parmenides. Sophistes. Politikos. Sämtliche Werke in 10 Bänden. Griechisch und deutsch.* Nach der Übers. Fr. Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag.
Pöggeler, Otto. 1970. „Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion." *Man and World* 3: 163–199.
Prole, Dragan. 2023. „Nihilismus als operativer Begriff." *Phainomena* 32 (126-127): 27–39.
Rocha de la Torre, Alfredo. 2019. „Stimmlung und Verstehen." *Phainomena* 28 (108-109): 57–81.
Rovatti Pier Aldo. 1989. „Das Rätsel der *Epoche." In Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, 277–290. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Severino, Emanuele. 1983. *Vom Wesen des Nihilismus*. Übers. von M. Oschwald-Di Felice. Stuttgart: Klett-Cotta.
Sloterdijk, Peter. 1989. *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Sousa de, Luís Aguiar, und Paolo Stellino (Hrsg.). 2002. *Violence and Nihilism*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Übers. von A. Joskowicz und S. Nowotny. Wien: Turia & Kant.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2018. „The concept of reality. On Hegel's disambiguation of Energeia." In *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015, hrsg. von F. Menegoni und L. Illetterati, 59–78. Frankfurt am Main: Klostermann.
Stellino, Paolo. 2015. *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*. Bern: Lang.
Stewart, Jon. 2023. *A History of Nihilism in the Nineteenth Century. Confrontations with Nothingness*. Cambridge: Cambridge University Press.
Stiegler, Bernard. 2015. *La Société automatique*: *1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
Theunissen, Michael. 2000. *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München: C. H. Beck.
Urbančič, Ivan. 2011. *Zgodovina nihilizma. Od začetka do konca zgodovine filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
---. 2019. *Povijest nihilizma*. *Od začetka do kraja povijesti filozofije*. Übers. von M. Kopić. Zagreb: Demetra.
Vattimo, Gianni. 1980. *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.
---. 1986. *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. Hrsg. von P. Engelmann. Übers. von S. P. Riekmann. Graz: Böhlau.
---. 1990. *Das Ende der Moderne*. Übers. und hrsg. von R. Capurro. Stuttgart: Reclam.
Virilio, Paul. 1999. *Fluchtgeschwindigkeit. Essay*. Aus dem Französischen von B. Wilczek. Wien, München: Hanser.
Volpi, Franco. 1999. *Il nichilismo*. Roma: Laterza.
Weimann, Robert, und Hans Ulrich Gumbrecht (Hrsg.). 1991. *Postmoderne – globale Differenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp*.
Welsch, Wolfgang. (Hrsg.). 2002. *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. 2., durchgesehene Auflage. Berlin: Akademie Verlag.
---. 2009. *Unsere postmoderne Moderne*. 7. Auflage. Berlin: Akademie Verlag.
Woodward, Ashley. 2009. *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo.* Aurora: The Davies Group, Publishers.
Žižek, Slavoj. 2001. *Die Tücke des Subjekts.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

About the Authors

Damir Barbarić, born in Zagreb, studied philosophy, sociology, political science, and classical philology at the University of Zagreb (Zagreb, Croatia). Ph.D. in Philosophy in 1982. Until his retirement in 2019, he was permanent research advisor at the Institute of Philosophy in Zagreb (Croatia). Additionally, he taught philosophy at the University of Zagreb as a full professor and as a visiting professor of philosophy at the universities of Vienna, Tübingen, Freiburg, and Berlin. He gave guest lectures at many universities in Europe as well as in the USA, Mexico, and Japan. Honorary Professor of the International Institute for Hermeneutics. Honorary member of the International Socratic Society and the Slovenian Philosophical Society. Editor and member of the editorial boards and scientific advisory boards of journals and book series in Croatia, Germany, Italy, Slovenia, and Argentina. Author and editor of numerous monographs, anthologies, and articles in Croatia and abroad. Translator of philosophical texts from German, ancient Greek, and Latin. His works have been translated into several foreign languages.

Recent publications in German: *Chora. Über das zweite Prinzip Platons* (Tübingen: Attempto, 2015); *Wiederholungen. Philosophiegeschichtliche Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015); *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers* (Freiburg—München: Karl Alber, 2016); „*Die große Dissonanz, mit der alles Anfängt*". *Zur Philosophie Schellings* (Würzburg:

Königshausen & Neumann, 2021). Recent Slovenian publication: *Filozofske disputacije* [*Philosophic Disputations*] (Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2022).

Φ

Jon Stewart is a researcher at the Institute of Philosophy of the Slovak Academy of Sciences. He has worked for many years in the field of 19th-century Continental philosophy. He was the general editor of the now complete series *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, and currently serves as the editor of *Danish Golden Age Studies* (Brill), *Texts from Golden Age Denmark* (Brill), *Filozofia*, as well as the co-editor of the *Kierkegaard Studies Yearbook* and *Monograph Series* (De Gruyter).

His recent works include *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, I–III (Boston: Brill, 2024–2025), *A History of Nihilism in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2022), *Hegel's Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), *The Emergence of Subjectivity in the Ancient and Medieval World* (Oxford: Oxford University Press, 2020), and *Hegel's Interpretation of the Religions of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Φ

Cathrin Nielsen is a research associate at the Chair of Theoretical Philosophy and Phenomenology at the University of Wuppertal (Wuppertal, Germany), after research and teaching positions at the Universities of Tübingen, Freiburg, Berlin, Kyoto, Vienna, and Prague. Together with Hans Rainer Sepp, she founded the Eugen Fink Complete Edition and is Scientific Director at the Eugen Fink Centre Wuppertal (EFZW). Main areas of research: metaphysics, philosophy of the 19th century, phenomenology, anthropology, philosophy of art, time, memory, rhythm; Plato, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Fink, Gehlen, Ricœur. Numerous catalogue contributions on contemporary art.

Recently published: – as co-editor: (with H. R. Sepp and D. Komel): *Eugen Fink. Annäherungen | Approaches | Rapprochements* (= *Phainomena. Journal*

of Phenomenology and Hermeneutics 31, 122-123, 2022); (with A. Schnell): *Eugen Fink und die Klassische Deutsche Philosophie* (= *Phänomenologische Forschungen* 2; Hamburg: Meiner 2022); – as author: "Überleben im Anderen. Zu Ricœurs Nachlassnotizen 'Lebendig bis in den Tod'" (in *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte, Band IV: Geschichte*, ed. by B. Liebsch; Baden-Baden: Karl Alber, 2024, 2703–2720); "Rhythmus bei Klee und Nietzsche" (in *International Yearbook for Hermeneutics 2024*, 104–120); – in preparation: *„Hier und Jetzt". Zum Ort der kosmologischen Differenz in Finks Weltdenken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann); *Gedächtnis. Annäherungen an Nietzsche 2* (Tübingen: Morphé Verlag).

Φ

Ilia Inishev, professor of cultural studies and communications at European Humanities University (Vilnius, Lithuania). His research areas: philosophical hermeneutics, cultural sociology, contemporary aesthetics, social theory, image theory, new materialisms, and sensory studies.

He is the author of numerous publications in the fields of phenomenological philosophy (primarily Husserl, Heidegger, and Gadamer), contemporary aesthetics, image theory, and visual culture theory, including the monograph (in Russian): *Reading and Discourse: Transformations of Hermeneutics* (Vilnius: European Humanities University, 2007). He is currently working on a book comparing phenomenological and analytical approaches to multimodal imagery.

Φ

Petar Bojanić is a professor of Philosophy at the University of Belgrade (Belgrade, Serbia) and director of the Centre for Advanced Studies at the University of Rijeka (Rijeka, Croatia). He has been a visiting professor at many universities around the world, such as Cornell, Aberdeen, Ekaterinburg, London, Rome, etc. He is currently a visiting professor in Turin and Rijeka. He has published about ten books, translated into several languages, and edited more than fifty books and journals.

His most recent publications include: *Provocatio. Vocativo Ius Rivoluzione* (Milano—Udine: Mimesis, 2021), *In-Statuere. Figures of Institutional Building* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2022), and, as editor, *Ethics of War in Orthodox Christian Countries* (in Russian; St. Petersburg: Vladimir Dal, 2022).

Φ

Holger Zaborowski has been professor of philosophy at the Faculty of Catholic Theology at the University of Erfurt since 2020. He is the co-editor of the *Heidegger-Jahrbuch*, *Martin-Heidegger-Briefausgabe*, *Jahrbuch* für *Religionsphilosophie*, and *Interpretationen und Quellen*. He has been a full member of the European Academy of Sciences and Arts since 2014. His work focuses on modern philosophy, philosophy of religion, ethics, and political philosophy.

His publications include: *Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins* (München: Karl Alber, 2009), *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus* (Frankfurt am Main: Fischer, 2010); *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2010); *Untergräbt der Atheismus die Fundamente der Gesellschaft?* (Köln: Bachem Verlag, 2010); *Andächtig leben. Denkanstöße für den Alltag* (Freiburg—Basel—Wien: Herder Verlag, 2015); *Menschlich sein. Philosophische Essays* (Freiburg—München: Karl Alber, 2016); *Tragik und Transzendenz. Spuren in der Gegenwartsliteratur* (Ostfildern: Matthias Grünewald, 2017); *Sinn-Fragen. Denkversuche in unsicheren Zeiten* (Ostfildern: Matthias-Grünewald, 2024).

Φ

Dragan D. Prole is a full professor of philosophy (ontology, philosophical anthropology, phenomenology of the alien) at the Faculty of Philosophy and guest lecturer at the Academy of Arts (aesthetics, contemporary aesthetics) of the University of Novi Sad (Novi Sad, Serbia). He is a member of the editorial board of several philosophical journals (*Conatus*, *Phainomena, Društveni pregled*, *Theologos*, *Belgrade*, *Epistemes*, *Metron*, *Logos*). He has published ten

books in Serbian as the single author, as well as ten books as the editor or the co-editor. Prole had study visits to the Universities of Berlin, Weimar, Leuven, Graz, Heidelberg, and Vienna. He has been invited as a visiting lecturer to several universities (Leuven, Uppsala, Krakow, Athens, Ljubljana, Vienna, Oßmannstedt, Weimar, Skopje, Prague). He has received five awards for his books (in the Serbian language): best book in philosophy, theory of literature, and art in 2011 (*Humanity of the Foreign Man*), best book of the year 2013, award "Stevan Pešić" 2013 (*Inner Outland. Philosophical Reflections on Romanticism*), best essays award "Sreten Marić" (*Appearances of the Absent*) in 2016, and the "Radomir Konstantinović Charter" 2020 (*Equality of the Unequal. Phenomenology and the Early avantgarde Movements*). He has translated seven books from German into Serbian (Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, F. W. J. Schelling, Boris Groys).

Φ

Susanna Lindberg is professor of continental philosophy and coordinator of the Leiden Centre for Continental Philosophy LCCP at the University of Leiden (Leiden, The Netherlands). She is a specialist in German idealism, phenomenology, and contemporary French philosophy. In recent years, her research has concerned itself with the question of technology. After earning a Ph.D. at the University of Strasbourg and a habilitation at the Université Paris Ouest Nanterre, she has worked as researcher at the University of Helsinki and at the Université Paris Ouest Nanterre, as lecturer and professor at the University of Tampere, and as core fellow at the Collegium for Advanced Studies of the University of Helsinki.

Her publications include: *Heidegger contre Hegel: Les irréconciliables* (Paris: L'Harmattan, 2010), *Entre Heidegger et Hegel: L'éclosion et vie de l'être* (Paris: L'Harmattan, 2011), *Le monde défait. L'être au monde aujourd'hui* (Paris: Hermann, 2016); *Techniques en philosophie* (Paris: Hermann, 2020), *From Technological Humanity to Bio-Technical Existence* (Albany: SUNY, 2023). She also has edited several collected volumes, notably *Europe Beyond Universalism and Particularism* (with S. Prozorov and M. Ojakangas; New York: Palgrave Macmillan, 2014), *The End of the World* (with M. a Sá Cavalcante Schuback;

London—New York: Rowman and Littlefield, 2017), *The Ethos of Digital Environments. Technology, Literary Theory and Philosophy* (with H.-R. Roine; London: Routledge, 2021), and *Thinking* With—*Jean-Luc Nancy* (with M. Tatari and A. Magun; Zürich—Berlin: Diaphanes, 2023). Additionally, she has published a number of academic articles.

Φ

Jeff Malpas is Distinguished Professor at the University of Tasmania (Australia) and Honorary Professor at the University of Queensland (Australia). He is the author or editor of numerous books, and has published a wide range of scholarly articles on topics in philosophy, art, architecture, and geography. His work is grounded in post-Kantian thought, especially the hermeneutical and phenomenological traditions, as well as in analytic philosophy of language and mind, and draws on the thinking of a diverse range of thinkers, including, most notably, Albert Camus, Donald Davidson, Martin Heidegger, and Hans-Georg Gadamer.

His most recent books are: *Rethinking Dwelling* (London *et al.*: Bloomsbury Academic, 2021) and *In the Brightness of Place* (Albany: SUNY, 2022).

Φ

Azelarabe Lahkim Bennani is a professor at the University Sidi Mohammed Ben Abdellah (USMBA; Fes, Morrocco), the director of the research Laboratory Essor: Law, Philosophy, and Society, and the director of the Studies Center Ibn Rūshd (CEIR). He was a visiting scholar of the Alexander von Humboldt Foundation (1998–1999) at the University of Siegen (Siegen, Germany). Doctorate in philosophy under the supervision of Prof. Dr. Jacques Bouveresse (Siegen). Habilitation in philosophy on Franz Brentano and Anton Marty (USMBA, 1996). Doctoral scholarships: Erasmus Plus and DAAD. Main focuses: analytical philosophy, ethics, philosophy of law and religion.

Some publications: "Agonistische Demokratie, Lebensformen und Wertpluralismus" (in *Phainomena* 22, 84-84, 2013); "Gewohnheit, positives Recht und Demokratie" (in *Demokratie, Pluralismus und Menschenrechte*, ed. by W. Pfannkuche and S. Dhouib; Weilerswist-Metternich: Velbrück,

2014); "Das private Recht als Erbe der Moderne und die Herausforderung des Rechtspluralismus im Licht der islamischen Rechtskultur" (in *Deutsches Jahrbuch Philosophie*; Hamburg: Felix Meiner, 2016); "Der Protest und die Verpflichtung zur Einhaltung der Gesetze bei dem marokkanischen Philosophen Tāhā ʿAbd ar-Rahmān" (in *Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht. Islam im Diskurs. Vol. 4*, ed. by J. Ben Abdeljelil; Berlin: EB-Verlag, 2017); "Moderne Reformansätze im Islamischen Denken. Das gesetzliche Unrecht und das ungesetzliche Recht aus der Perspektive des islamischen Rechts und der Moral." (in *HIKMA. Zeitschrift für islamische Theologie und religiöse Bildung*, 2018); "Toleranz angesichts des 'Feinds' und die Regeln des Rechts." (in *Toleranz*, ed. by S. Dhouib; Weilerswist-Metternich: Velbrückm 2020).

Φ

Josef Estermann, Ph.D. in philosophy and theology, spent more than 17 years in the Andes of South America (Peru and Bolivia) and 6 years at the Missiology Institute Missio e. V. (MWI) in Aachen (Germany). He was a lecturer at several universities in Bolivia and a guest lecturer at various universities in Europe and Latin America. Since his return from Latin America (2012) until his retirement, he worked as a lecturer at the Faculty of Theology of the University of Lucerne (Switzerland) and as an educational director at the Romero House (Lucerne, Switzerland). Estermann's main fields of research are intercultural philosophy, Andean philosophy, decoloniality, liberation theology, and critical development studies.

Most important publications: *Andine Philosophie: Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit* (Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 1999); *Südwind: Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden* (Zürich: LIT-Verlag. 2017); *Warum der Süden unten ist: Interkulturelle Beiträge zu Dekolonialität und Vivir Bien* (Aachen: Günter Mainz, 2019); *Intercultural Philosophy / Andean Philosophy / Intercultural Theology / Andean Theology: An Anthology* (Digital Edition, Escuela Internacional de Filosofía Intercultural EIFI, 2021).

Φ

Chung-Chi Yu was director of the Institute of Philosophy and dean of the College of Liberal Arts at the National Sun Yat-sen University in Taiwan. He is currently the editor-in-chief of the journal *Phenomenology and Human Sciences*. His main research interests cover phenomenological social and cultural theory, philosophy of religion as well as ethics. In recent years, he has concentrated on the phenomenological psychology of Husserl and Schutz.

Recent monographs: *Life-World and Cultural Difference. Husserl, Schutz, and Waldenfels* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019); *The World and the Human: On Husserl's Phenomenological Psychology* (in Chinese; Taipei: National Taiwan University Press, 2021). He translated *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* by A. Schutz and *Phänomenologische Psychologie* by Husserl into the Chinese language.

Φ

Alfredo Rocha de la Torre is a professor at the Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC; Tunja, Columbia) and co-founder and co-director of the International Center of Studies on Contemporary Nihilism (CeNic). He was a visiting scholar of the Alexander von Humboldt Foundation (Marie Curie COFUND Fellow) at the University of Wuppertal (Germany). Doctorate in philosophy under the supervision of Prof. Dr. Klaus Held (Wuppertal). Doctoral scholarships: COLFUTURO, KAAD, and DAAD (not carried out). Main focuses: Heidegger, Nietzsche, and Levinas.

Some publications: *Zur Struktur der Sprache: die Möglichkeit der Anerkennung kultureller Verschiedenheit bei Heidegger* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008); "Totalitarismus des Seins? Die Ethik bei Lévinas als Kritik am Heideggers Denken" (in *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, ed. by I. Römer; Berlin—Boston: De Gruyter, 2014); "Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger" (in *Teoria*, 2017); "Stimmung und Verstehen: Implikationen einer wesentlichen

Beziehung" (in *Phainomena*, 2019): "Fondamento o abisso (Abgrund)? L'interpretazione heideggeriana del nichilismo nella filosofia di Nietzsche" (in *Teoria*, 2020); "Pensiero calcolante e nichilismo. Il caso del linguaggio e la terra natale" (in *Phainomena*, 2021); "Koncept kulture: Heidegger onkraj Heideggera" (in *Tvrđa*, 2021); "La crisi dell'abitare. L'ethos dell'occidente" (in *Phainomena*, 2023); "El Otro y el capitalismo espiritual de occidente" (in *Memoria, conflicto y paz*, ed. by G. Ríos Peñaloza and N. Cobo Paz; Cauca: Editorial UC, 2023).

Φ

Jesús Adrián Escudero holds a Ph.D. in philosophy, an M.A. in social anthropology, and an M.A. in economics with an MBA. He is currently a professor of contemporary philosophy at the Autonomous University of Barcelona (Barcelona, Spain), an associate professor at the University of Phoenix (Arizona, USA), and the director of the Heideggerian Studies Group (Barcelona, Spain). He has also been a visiting professor at prestigious European and American universities, including those in Arizona, Freiburg, Lima, Milan, Padua, Puebla, Puerto Rico, and Turin. His areas of research focus on contemporary ethics of care, emotion management, corporate social responsibility, the educational and business value of sports, and the issue of corporeality. Professor Adrián also collaborates professionally as an external consultant and advisor for companies in the energy, transportation, and industrial safety sectors, where he works on issues related to industrial safety and the care of clients, suppliers, partners, workers, entrepreneurs, the environment, and communities.

In addition to his translations of texts by Husserl and Heidegger, he has notable publications, such as: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912–1927* [*The Language of Heidegger. Philosophical Dictionary1912–1927*] (Barcelona: Herder Editorial, 2009); *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* [*Heidegger and the Emergence of the Question of Being*] (Barcelona: Herder Editorial, 2010); *Guía de lectura de* Ser y Tiempo *de Martin Heidegger* [*Martin Heidegger: A Guidebook to* Being and Time], 2 vols. (Barcelona: Herder Editorial, 2016).

Φ

Veronica Neri is an associate professor in media ethics at the University of Pisa (Pisa, Italy). She teaches courses on performing arts and communication disciplines as well as on philosophy and forms of knowledge at the Department of Civilization and Forms of Knowledge at the University of Pisa. She is the scientific head of the Communication Pole of the Center for Innovation and Dissemination of Culture at the same University. She is the author of numerous papers published in Italy and abroad.

Φ

Žarko Paić is a professor at the University of Zagreb (Zagreb, Croatia), where he teaches courses in aesthetics and visual studies. He is also the head of the scientific research project *Image Science; Visualization and Contemporary Art* at the Center for Visual Studies in Zagreb, editor-in-chief of the magazine for theory, culture, and visual arts *Tvrđa*, and deputy editor-in-chief of the magazine *Europski glasnik*. His research interests include theories of globalization and identities, aesthetics, philosophy of art, philosophy of science, philosophy of politics, and visual/media studies.

His recent publications include: *Theorizing Images* (co-ed., with K. Purgar; Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016); *White Holes and the Visualization of the Body* (London—New York: Palgrave Macmillan, 2019); *Neoliberalism, Oligarchy and the Politics of the Event: At the Edge of Chaos* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2020); *The Spheres of Existence: Three Studies on Kierkegaard* (Toronto: Kierkegaard Circle, Trinity College, University of Toronto; Ljubljana: Central European Research Institute Soeren Kierkegaard, KUD Apokalipsa, 2021); *Art and the Technosphere: The Platforms of Strings* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2022); *The Return of Totalitarianism Ideology, Terror, and Total Control* (London—New York: Palgrave Macmillan, 2022).

Φ

Werner Stegmaier was founding director of the Institute of Philosophy at the University of Greifswald (Greifswald, Germany), directed *Nietzsche-Studien* for 18 years, and is a founding member of the Hodges Foundation for Philosophical Orientation in Nashville, Tennessee. His main research interests, apart from Nietzsche research, are the philosophy of orientation, the philosophical actuality of the Jewish tradition, especially in Levinas and Derrida, the philosophical weight of Niklas Luhmann's systems theory, and the forms of philosophical writing in the history of (Western) philosophy. He is currently working on a research project on the late Wittenstein: *Techniques of Reassurance. On Gaining Certainty of Orientation*. Publications at: www.stegmaier-orientierung.de.

Recent monographs: *What is Orientation? A Philosophical Investigation* (Berlin—Boston: De Gruyter, 2019); *Formen philosophischer Schriften. Zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2021); together with Burkhard Liebsch: *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens* (Hamburg: Felix Meiner, 2022); *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren* (Berlin—Boston: De Gruyter, 2022).

Φ

Adriano Fabris is a professor of moral philosophy at the University of Pisa (Pisa, Italy), where he also teaches ethics of communication. At the same University, he is president of the course of studies in performing arts and communication, and director of the Interdisciplinary Centre for Research in Communication (CiCo). He is president of the Italian National Society of Philosophy (Consulta Nazionale di Filosofia), director of the "Re.Te." (Religions and Theology) Institute at the Faculty of Theology in Lugano (Lugano, Switzerland), member of the board of directors of the Golinelli Foundation, and co-director of the International Center of Studies on Contemporary Nihilism (CeNic). His areas of interest are hermeneutics, Jewish thought, philosophy of religions, ethics, and applied ethics.

His publications include: *Twitter e la filosofia* (Pisa: Edizioni ETS, 2015; French and Spanish trans.); *Ethics of Information and Communication*

Technology (Cham: Springer, 2018); *Trust. A Philosophical Approach* (ed.; Cham: Springer, 2020); *Etica del mangiare* (Pisa: Edizioni ETS, 2020; Slovenian trans. 2023); *Heidegger. Una guida* (Roma: Carocci, 2023); *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere* (Brescia: Morcelliana, 2023).

Φ

Dean Komel has been a professor of contemporary philosophy and philosophy of culture at the Department of Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Ljubljana; Ljubljana, Slovenia) since 2003 and head of research programs at the Institute Nova Revija for the Humanities (Ljubljana, Slovenia) since 2005. In 2003, he was awarded the Zois Prize of the Republic of Slovenia for the highest scientific achievements in the field of philosophy. He has been the head of six research projects and is currently the head of the research project *The Hermeneutic Problem of Understanding Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism*. Since 2006, he has been the head of the national research program *Humanities and the Sense of Humanity from Historical and Contemporary Viewpoints*. His scientific work has been published in peer-reviewed journals and book series in phenomenological and hermeneutic philosophy in various languages. He has supervised eight young researchers, fifteen doctoral students, as well as ninety graduate and postgraduate students. He has also been a visiting professor at many universities around the world and he is a member of several editorial and scientific boards of philosophical and cultural journals (https://bib.cobiss.net/biblioweb/ biblio/si/eng/cris/11259). He has organized more than fifty international scientific conferences and participated in the founding of several humanistic institutions, including the Phenomenological Society in Ljubljana (1990), the World Organization of Phenomenological Organizations (2002), and the Institute Nova Revija for the Humanities (2005).

Manuscript Submission Guidelines

The journal *Phainomena* welcomes all submissions of articles and book reviews in the field of phenomenological and hermeneutic philosophy, as well as from related disciplines of the humanities. Manuscripts submitted for the publication in the journal should be addressed to the editorial office, the secretary of the editorial board, or the editor-in-chief.

The journal is published quarterly, usually in two issues. The tentative deadlines for the submission of manuscripts are: March 31, for the June issue; August 31, for the November issue.

The submitted manuscript should preferably be an original paper and should not be concurrently presented for publication consideration elsewhere, until the author receives notification with the editorial decision regarding acceptance, required (minor or major) revision(s), or rejection of the manuscript after the concluded reviewing procedure. After submission, the contributions are initially evaluated by the editorial office and may be immediately rejected if they are considered to be out of the journal's scope or otherwise unfit for consideration. The ensuing process of scientific review, which can—provided that no additional delays occur—take up to 3 months, includes an editorial opinion and a double-blind peer review by at least two external reviewers. The articles that do not report original research (e.g.: editorials or book reviews) are not externally reviewed and are subject to the autonomous decision of the editor-in-chief or the editorial board regarding publication. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the journal *Phainomena*.

The journal publishes original papers predominantly in Slovenian, English, French, and German language, as well as translations from foreign languages into Slovenian. Authors interested in the publication of their work in another language should consult the editors regarding such a possibility prior to the submission of the manuscript. Before publication, the texts are proofread with regard to guidelines and formatting, but the authors are responsible for the quality of language.

The manuscripts submitted in the MS Word compatible format should not exceed 8,000 words (ca. 50,000 characters with spaces) including footnotes. The submission should include a separate title page with the author's full name, academic qualification, institutional affiliation(s), and (email) address(es), bibliography of referenced works at the end of the main body of text, and an abstract of the article (accompanied by up to 5 keywords) in the language of the original as well as in English translation (100–150 words).

The contributions should be formatted as follows: Times New Roman font style; 12 pt. font size; 1.5 pt. spacing (footnotes—in 10 pt. font size—should, however, be single spaced); 0 pt. spacing before and after paragraphs; 2.5 cm margins; left justified margins throughout the text. Instead of line breaks please use internal paragraph indentations (1.25 cm) to introduce new paragraphs. Do not apply word division and avoid any special or exceptional text formatting (e.g.: various fonts, framing, pagination, etc.). Footnotes and tables should be embedded using designated MS Word functionalities. Do not use endnotes. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers placed in the text immediately after the punctuation mark or the preceding word.

The author should use **boldface** for the title, subtitle, and chapter titles of the manuscript, and *italics* for emphasis and interpolations of foreign words or phrases, as well as for the titles of cited books and journals. Double quotation marks—in the specific typographical format of the text's original language—should be used for the citation of articles published in journals and collective volumes, as well as for the quotations enclosed in the contribution. Single quotation marks should be used only to denote material placed in double quotation marks within the citation. Any block quotation of 40 or more words should be denoted with additional 1.25 cm margin on the left and separated from the main text by a line space above and below the paragraph (without

quotation marks, 10 pt. font size). Omissions, adaptations, or insertions within citations should be indicated with square brackets.

As a general rule, please use the (shorter) lengthened hyphen (the en-dash) to denote a range of numbers (e.g.: 99–115) or a span of time (e.g.: 1920–1970). The (longer) lengthened hyphen (the em-dash) can be used (only) in the English language to indicate an interruption in thought or an interpolated sentence (e.g.: "[…] thus—for instance—Aristotle says […]"). The standard hyphens (-) can be (in the English language) used for compound nouns, adjectival phrases, or between repeated vowels.

The author of the paper is required to adhere to the author-date source citation system according to the rules of *The Chicago Manual of Style*. Within the in-text parenthetical reference the date of publication immediately follows the quoted author's name, the indicated page number is separated by a comma, e.g.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). The bibliography list at the end of the text should include all referenced sources in alphabetical order of the authors' surnames, as in the following example:

Held, Klaus. 1989. "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit." In *Phänomenologie im Widerstreit*, edited by Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. "Homo respondens." *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Only exceptionally other reference styles can be accepted upon previous agreement with the editor-in-chief or the guest editor of the issue.

The authors are expected to submit a consistent manuscript free of typographical, grammatical, or factual errors. The author bears the responsibility for the content of the contribution submitted for publication consideration within the journal *Phainomena*.

Navodila za pripravo rokopisa

Revija *Phainomena* sprejema prispevke in recenzije s področja fenomenološke ter hermenevtične filozofije in tudi sorodnih disciplin humanistike. Za objavo predlagane rokopise naj avtorji naslovijo neposredno na uredništvo, tajnika uredniškega odbora ali glavno urednico revije.

Revija izhaja štirikrat letno, navadno v dveh zvezkih. Okvirna roka za oddajo prispevkov sta: za junijsko številko 31. marec, za novembrsko številko 31. avgust.

Predloženi rokopis naj bo (prvenstveno) izvirni znanstveni članek, ki ne ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo pri drugi reviji, dokler po zaključenem recenzijskem postopku avtor ne prejme obvestila z uredniško odločitvijo glede odobritve, zahtevanih (manjših ali večjih) sprememb ali zavrnitve objave rokopisa. Prispevek po oddaji najprej pregleda uredništvo in lahko takoj zavrne njegovo objavo, če ne ustreza programski usmeritvi revije ali na kakšen drugačen način ni primeren za obravnavo. Nadaljnji postopek znanstvene recenzije, ki lahko, če ne pride do dodatne nepredvidene zamude, traja 3 mesece, vključuje uredniško mnenje in »dvojno slepo« strokovno oceno najmanj dveh neodvisnih recenzentov. O objavi rokopisov, ki ne temeljijo na izvirnem znanstvenem raziskovanju in zato niso podvrženi zunanji recenzentski obravnavi (npr. uvodniki ali knjižne ocene), avtonomno odloča glavni urednik ali uredništvo. Ob ponovni priobčitvi članka v drugi reviji mora avtor navesti prvo objavo v okviru revije *Phainomena*.

Revija objavlja izvirne znanstvene avtorske članke zlasti v slovenskem, angleškem, francoskem in nemškem jeziku ter prevode iz tujih jezikov v

slovenski jezik. Avtorji, ki bi svoje delo morebiti želeli objaviti v drugem jeziku, naj se o tem pred oddajo rokopisa posvetujejo z uredništvom. Pred objavo uredništvo besedila sicer lektorsko in korekturno pregleda, vendar je avtor sam odgovoren za kakovost in neoporečnost uporabljenega jezika.

Rokopise je potrebno predložiti v računalniškem formatu, združljivem s programom MS Word. Besedila naj, upoštevajoč opombe, ne presegajo 8000 besed (ca. 50000 znakov s presledki). Oddana datoteka mora biti opremljena s posebno naslovno stranjo z avtorjevim polnim imenom, akademskim nazivom, ustanovo zaposlitve ali delovanja in naslovom (elektronske pošte), bibliografijo navedenih del na koncu osrednjega dela besedila in povzetkom prispevka (s 5 ključnimi besedami) v jeziku izvirnika in v angleškem prevodu (100–150 besed).

Besedila je potrebno oblikovati takole: pisava Times New Roman; velikost 12 pik; razmik med vrsticami 1,5 pik (opombe – velikosti 10 pik – z enojnim razmikom); 0 pik razmika pred in za odstavkom; robovi 2,5 cm; leva poravnava celotnega teksta. Med odstavkoma naj ne bo prazne vrstice, temveč naj bo naslednji odstavek naznačen z zamikom vrstice v desno (za 1,25 cm). Avtorji naj pri pisanju ne uporabljajo deljenja besed in naj se izogibajo posebnemu ali nenavadnemu oblikovanju (npr. rabi različnih pisav, okvirjanja, številčenja ipd.). Opombe in tabele je potrebno v besedilo vnesti s pomočjo ustreznih urejevalnih orodij programa MS Word. Uporabljane naj bodo izključno sprotne opombe, ki naj bodo označene z zapovrstno oštevilčenim nadpisanim indeksom in levostično postavljene takoj za ločilom ali besedo.

Naslov, podnaslov in poglavja rokopisa je potrebno pisati **krepko**, medtem ko se za poudarke in vstavke tujih izrazov ali fraz ter za naslove navedenih knjig in revij uporabljajo *ležeče črke*. Z dvojnimi narekovaji – v tipografski obliki, značilni za izvirni jezik besedila – se označuje naslove člankov, objavljenih znotraj revij ali zbornikov, in dobesedne navedke. Enojni narekovaj naznanja gradivo, znotraj navedka označeno z dvojnimi narekovaji. Daljši navedek (40 ali več besed) je potrebno izločiti v samostojen odstavek z dodatnim desnim zamikom (za 1,25 cm) in s prazno vrstico nad in pod njim (brez narekovajev, velikost pisave 10 pik). Izpuste iz navedkov, njihove prilagoditve ali vrivke vanje označujejo oglati oklepaji.

Obojestransko stični pomišljaj se praviloma uporablja za nakazovanje številskega obsega (npr. 99–115) ali časovnega obdobja (npr. 1920–1970),

medtem ko obojestransko nestični pomišljaj naznanja prekinitev miselnega toka ali vrinjeni stavek (npr.: »[…] tako – denimo – Aristotel pravi […]«). Podaljšani obojestransko stični pomišljaj (—) je značilen (predvsem) za angleški jezik. Stični vezaj (-) se lahko, v skladu z ustaljeno rabo, zapisuje med sestavnimi deli zloženk, pri kraticah ipd.

Avtor prispevka naj pri sklicevanju na vire in literaturo upošteva znotrajbesedilni način navajanja v skladu s pravili Čikaškega stilističnega priročnika (*The Chicago Manual of Style*). Kazalka v okroglem oklepaju neposredno za navedkom prinaša priimek avtorja in letnico objave, ki jima sledi z vejico razločeno napotilo na stran znotraj citiranega dela, npr.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). Bibliografski seznam na koncu besedila naj vsebuje vse navedene enote, urejene po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev, kakor je razvidno iz spodnjega primera:

> Held, Klaus. 1989. »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.« V *Phänomenologie im Widerstreit*, uredil Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

> Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

> Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Samo izjemoma je mogoče, po vnaprejšnjem dogovoru z glavnim ali gostujočim urednikom revije, uporabiti drugačne načine navajanja.

Pričakuje se, da bodo avtorji predložili dosledno in skrbno pripravljen rokopis brez tiskarskih, slovničnih in stvarnih napak. Avtor nosi odgovornost za vsebino besedila, predanega v obravnavo za objavo pri reviji *Phainomena*.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

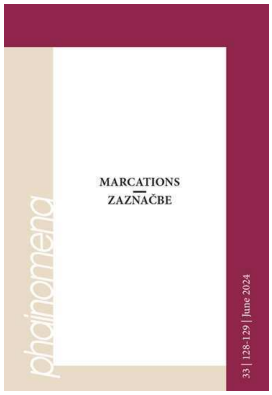
Objavljene številke | Previous Issues

1 Svet življenja
2-3 O resnici
4 Franz Brentano in začetki fenomenologije
5-6 Intencionalnost in jezik
7-8 Nietzsche
9-10 Fenomenologija in teologija
11-12 Platon
13-14 Heidegger
15-16 Aristotel
17-18 Descartes
19-20 Subjekt in eksistenca
21-22 Krog razumevanja
23-24 Okrožja smisla
25-26 Etika-poetika
27-28 Tradicija in prestop
29-30 Metapolitika
31-32 Nihilizem
33-34 Fenomeni in pomeni
35-36 Izvornosti
37-38 Horizonti in perspektive
39-40 Risbe, razrisi
41-42 Bivanje v interpretaciji
43-44 Začetki
45-46 Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje
47-48 Signature
49-50 Kulturnost – slikovnost – pojmovnost
51-52 Filozofska narečja
53-54 Hermenevtika in humanistika I

55-56 Hermenevtika in humanistika II
57-58 Globalizacija: svetovni etos in svetovni mir
59 Humanism in Culture
60-61 Europe, World and Humanity in the 21st Century
62-63 Evropa, svet in humanost v 21. stoletju
64-65 Dedukcije
66-67 Kunst und Form
68-69 The Faces of Europe
70-71 Ponovitev
72-73 Analogije
74-75 Outlook
76-77-78 Horizonti svobode
79 Diapositiva
80-81 Umetnost razumevanja
82-83 Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy
84-85 Geneologies
86-87 Prizma
88-89 Virtualities
90-91 Notice
92-93 Open Forms
94-95 Respondenca
96-97 Naznake
98-99 The Horizons of Embodiment
100-101
102-103 One Hundred per Cent
104-105 Protomoderna
106-107 Philosophy & Values
110-111 Addresses : Naslovi
112-113 Eo ipso
114-115 Transfiguracije | Transfigurations
116-117 The COVID-19 Crisis
118-119 Approachments | Pristopanja
120-121 Hermeneutics and Literature
122-123 Eugen Fink
124-125 Passages | Prehodi
126-127 Demarcations | Razmejitve
128-129 Marcations | Zaznačbe

phainomena

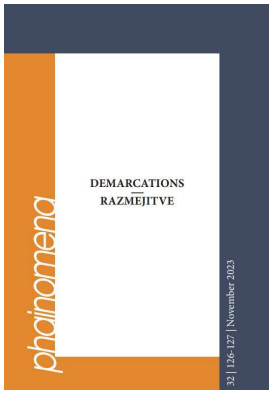
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 33 | 128-129 | June 2024

Marcations | Zaznačbe

Mindaugas Briedis | Irfan Muhammad | Bence Peter Marosan | Sazan Kryeziu | Petar Šegedin | Johannes Vorlaufer | Manca Erzetič | David-Augustin Mândruț | René Dentz | Olena Budnyk | Maxim D. Miroshnichenko | Luka Hrovat | Tonči Valentić | Dean Komel | Bernhard Waldenfels | Damir Barbarić



Phainomena 32 | 126-127 | November 2023

Demarcations | Razmejitve

Damir Barbarić | Dragan Prole | Artur R. Boelderl | Johannes Vorlaufer | Cathrin Nielsen | Virgilio Cesarone | Mario Kopić | Petr Prášek | Žarko Paić | Tonči Valentić | Dean Komel | Emanuele Severino | Jonel Kolić | Jordan Huston

Phainomena 32 | 124-125 | June 2023

Passages | Prehodi

Alfredo Rocha de la Torre | Miklós Nyírő | Dario Vuger | Ming-Hon Chu | Maxim D. Miroshnichenko | Jaroslava Vydrová | Malwina Rolka | René Dentz | Igor W. Kirsberg | Izak Hudnik Zajec | Primož Turk | Adriano Fabris

ISSN 1318-3362
9 771318 336204 13031

INR INSTITUTE NOVA REVIJA FOR THE HUMANITIES

CeNic International Center of Studies on Contemporary Nihilism

Φ phainomena PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

CICo Università di Pisa Centro Interdisciplinare di ricerche e di servizi sulla Comunicazione